ڈاکٹر حسین خاں صاحب مرحوم کے ایماء سے جن کو بچوں کے ادب و لٹریچر سے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے، جامعہ کے پہلے استاذ اور بچوں کے مشہور و محبوب شاعر و ادیب جناب شفیع الدین نیرؔ نے یہ دلچسپ کتاب لکھی ہے، اس میں غالب کے خاندانی حالات، پیدائش سے وفات تک کے واقعات، اخلاق و عادات، شاعرانہ کمالات، انشاء پردازی اور خطوط نگاری کا مختصر مگر جامع طور سے تذکرہ کیا گیا ہے، غالب کی کہانی مرتب کرنے میں بچوں کے ذوق و استعداد کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، زبان سادہ اور عام فہم، پیرایہ دلکش اور دلچسپ، اور انداز سلیس و شگفتہ ہے، نیرؔ صاحب کا نام ہی اس کی خوبی کی پوری ضمانت ہے اور غالباً اس خدمت کا اُن سے زیادہ بہتر حق بھی کوئی ادا نہیں کر سکتا تھا، یہ کتاب اگرچہ بچوں کے لئے لکھی گئی ہے، مگر بڑے لوگوں کے لئے بھی پُرلطف اور معلومات افزا ہے،

سہل تجوید، مرتبہ ڈاکٹر قاری سید کلیم اللہ حسینی صاحب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر صفحات ۹۶ قیمت: - ۵۰ پیسے پتہ: - قاری امیر احمد علی صاحب استاذ دار القرأت والدینیات الکلیتیہ قریب محکمہ بلدیہ، بازار نور خاں حیدرآباد دکن نمبر ۲۴

قرآن مجید صحیح پڑھنے کے لئے قرأت و تجوید کے فن سے واقف ہونا ضروری ہے، لائق و فاضل مؤلف نے جو اس فن کے خاص ماہر ہیں، اس مفید کتابچہ میں تجوید کے اہم اور ضروری قاعدے عام فہم اور سلیس زبان اور آسان طرز بیان میں لکھے ہیں، اور ہر فصل کے آخر میں مشقی سوالات بھی دئے ہیں، یہ کتابچہ مکاتب و مدارس کے نصاب میں شامل کئے جانے کے لائق ہے،

(ض)

جلد ۱۰۵ - ماہ محرم الحرام ۱۳۹۰ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۷۰ء - عدد ۳

مضامین

شذرات

آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے گذشتہ اجلاس کے خطبۂ استقبالیہ میں راقم نے مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اسلامیات اور شعبۂ دینیات کو اسلامی موضوعات خصوصاً جدید مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے مقالات لکھانے کی طرف توجہ دلائی تھی، گذشتہ مہینہ علی گڑھ کے سفر میں یہ معلوم کر کے مسرت ہوئی کہ ہمارے فاضل دوست اور شعبۂ دینیات کے لائق صدر مولانا سعید احمد صاحب اکبر آبادی اس کام کو پہلے سے انجام دے رہے ہیں اور اس وقت تک ان کی نگرانی میں حسب ذیل مقالات لکھے جا چکے ہیں اور ان پر ڈگری بھی مل چکی اور بعض زیر تکمیل ہیں۔

---

(۱) مولانا انور شاہ کشمیری، ان کی زندگی اور علمی کارنامے (۲) حضرت شیخ الہند اور انکے کارنامے (۳) مولانا قاسم نانوتوی اور انکے کارنامے (۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور انکی فقہ (۵) امام اوزاعی اور انکی فقہ (۶) امام بخاری اور انکی صحیح (۷) قرآن مجید کا منہج استدلال (۸) التربیۃ فی القرآن (۹) تصوحیات قرآن اور فن حیاتیات کی نظر میں تقابلی مطالعہ (۱۰) العرف فی الفقہ (۱۱) مسلمانوں کا معاشی فکر کتاب الخراج اور کتاب الاموال کی روشنی میں۔

ان میں سے چوتھا مقالہ جو کتابی صورت میں چھپ چکا ہے، ہماری نظر سے بھی گذرا تھا، اس پر معارف میں ریویو بھی ہوا تھا، شعبۂ اسلامیات میں بھی کچھ مقالے لکھے گئے ہیں، مگر انکی تفصیل نہیں معلوم، اگر ان دونوں شعبوں میں اس قسم کے مسائل پر تحقیقات کا سلسلہ جاری رہے تو اسلامیات پر بہت اچھا ذخیرہ جمع ہو جائے گا، اور یہ ان شعبوں کا ایک کارنامہ ہوگا، اس سلسلہ میں یہ اطلاع دیدینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دار المصنفین اپنے رفقاء و مصنفین کے علاوہ دوسرے اہل قلم کی تصانیف بھی جو اسکے دائرہ کی اور اسکے معیار کے مطابق ہوں، شائع کرتا ہے اور اس کا معاوضہ بھی دیتا ہے،

اسلیے جو مصنفین اپنی تصانیف کی طباعت و اشاعت کا سامان نہیں کر سکتے وہ دار المصنفین سے معاملت کر سکتے ہیں۔

اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کو جو مسائل درپیش ہیں ان میں ان کے بچوں کی ابتدائی مذہبی تعلیم کا مسئلہ سب سے اہم ہے، دینی تعلیمی کونسل نے اس سلسلہ میں ایک عام بیداری پیدا کر دی ہے اور اس راہ کی بہت سی رکاوٹیں دور کر دی ہیں، ابتدا میں یہ تحریک بڑے زور سے چلی اور اس صوبہ میں ہزاروں مکاتب قائم ہو گئے، لیکن ادھر کچھ دنوں سے اس کام میں سستی آگئی تھی، اسلیے اس سلسلہ میں جتنا کام ہو چکا ہے اسکا جائزہ لینے اور آئندہ اسکے کارکنوں میں سرگرمی پیدا کرنے کے لیے گذشتہ ۲۰ فروری کو لکھنؤ میں دینی تعلیمی کونسل کا جلسہ ہوا تھا جس میں کونسل کے ممبران اور مختلف اضلاع کے نمایندے اور کارکن شریک ہوئے اور اپنے کاموں کی رُوداد اور مشکلات پیش کیں، ان پر اور تعلیم سے متعلق دوسرے مسائل پر غور کیا گیا اور اس کام کو آگے بڑھانے کے لیے مفید تجویزیں منظور ہوئیں، مسلمان بچوں کی مذہبی تعلیم کا مسئلہ مسلمانوں کی ملی موت و حیات کا مسئلہ ہے، اور اس کا انتظام مسلمانوں کا سب سے اہم فریضہ ہے، اگر وہ توجہ سے کام لیں تو یہ کوئی دشوار کام نہیں ہے اور نہ اس کے لیے کسی بڑے سرمایہ کی ضرورت ہے، اگر ہر جگہ مقامی لوگ مستعد ہو جائیں تو آسانی سے ہو سکتا ہے اور اگر مسلمان اتنا بھی نہیں کر سکتے تو تنہا حکومت کا شکوہ بے نتیجہ ہے

ہر کلام کے صحیح مفہوم و منشا کو سمجھنے کے لیے اسکے اسلوب بیان اور طرز ادا سے واقفیت ضروری ہے، کلام مجید بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے، وہ نحو کے قوانین کا پابند نہیں ہے اور اسکا اسلوب بیان قدیم کلام عرب کے مطابق ہے لیکن وہ تمامتر پابند اسکا بھی نہیں ہے، بلکہ اس کا اپنا مخصوص اسلوب ہے، معانی و بیان کی متداول درسی کتابیں نحو کے قواعد کی روشنی میں لکھی گئی ہیں، اس لیے وہ کلام مجید کے معجزانہ اسلوب بیان کو پوری طرح سمجھنے کے لیے کافی نہیں ہیں، اسی لیے بعض اوقات ان کو تاویل سے کام لینا پڑتا ہے، عبد القاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغۃ اس سے مستثنیٰ ہیں، ان میں بڑی حد تک معانی و بیان کے مسائل پر صحیح نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے، ترجمان القرآن مولانا

حمید الدین فراہیؒ کی نگاہ، جن کو اللہ تعالیٰ نے کلام مجید کے فہم کا خاص ملکہ عطا کیا تھا، اس کے اسلوب بیان پر بھی بڑی عمیق تھی، وہ اس پر ایک مستقل کتاب لکھنا چاہتے تھے، اور اس کے متعلق نوٹ اور اشارات قلمبند کیے تھے، جن کو مرتب کرنے کا موقع نہ مل سکا، مگر یہ نوٹ اور اشارات بھی فائدہ سے خالی نہ تھے، اس لئے مولانا بدرالدین صاحب اصلاحی نے ان کو مرتب کرکے اسالیب القرآن کے نام سے شائع کردیا ہے، اگرچہ یہ کوئی مرتب کتاب نہیں ہے، لیکن مصنف کی دوسری کتابوں کی طرح اس میں بھی بڑی جدت و ندرت ہے اور اس سے کلام مجید کے اسلوب بیان کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور اس کا ذوق رکھنے والوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔ دائرہ حمیدیہ مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڈھ سے ملے گی۔

اسلامی علوم کی خدمت میں ہندوستانی مسلمانوں کا قدم کسی اسلامی ملک سے پیچھے نہیں ہے، انکی تصانیف کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہے، ان میں ایسی کتابیں بھی ہیں جو ائمۂ اسلام کی تصانیف کے ہم پایہ ہیں، مگر ابن ندیم، کشف الظنون اور مفتاح السعادت کے طرز کی ان کی کوئی فہرست نہیں تھی جس سے پورا ذخیرہ نگاہوں کے سامنے آجائے، مولانا حکیم سید عبدالحئی صاحب مرحوم سابق ناظم ندوۃ العلماء نے عربی میں ایک جامع فہرست الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کے نام سے مرتب کی تھی جو برسوں مسودہ کی شکل میں پڑی رہی، ۱۹۵۸ء میں دمشق کی مشہور اکیڈمی المجمع العلمی نے اس کو شائع کیا، یہ تنہا کتابوں کی فہرست نہیں بلکہ ان علوم، ہندوستان میں انکی آمد، ان کی تعلیم اور اس کے نصاب کی عہد بعہد تبدیلیوں کی تاریخ بھی ہے، جس سے ہندوستانی مسلمانوں کی علمی و تعلیمی تاریخ کا کوئی مورخ بے نیاز نہیں ہو سکتا، لیکن یہ کتاب عربی میں اور ہندوستان میں نایاب ہے اس لیے دارالمصنفین نے عام افادہ کے لیے اس کا اردو میں ترجمہ شائع کیا ہے،

ضخامت ۴۴۴ صفحے، قیمت:- دس روپئے

مقالات

ہندوستان میں وحدت الوجود کے مسئلہ سے متعلق بعض غلط فہمیوں کا ازالہ

از سید صباح الدین عبدالرحمٰن

ہم اس مقالہ[1] میں ہندوستان میں وحدۃ الوجود کے مسئلہ کی نوعیت کو کسی لمبی تمہید کے بغیر پیش کرنا چاہتے ہیں، اس لیے اس میں یہ بحث نہیں آئی ہے کہ وحدت الوجود کی ابتدا کب ہوئی، کن اثرات کی بنا پر یہ مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا، اس کا فلسفہ یہودیت، ہندویت اور عیسائیت کے ذریعہ اسلام میں روشناس ہوا، یا خود اس کا اپنا فلسفہ ہے، اس مقالہ میں صرف یہ دکھانا ہے کہ ہندوستان کے اکابر صوفیائے کرام نے اس کو کس روشنی میں پیش کیا اور یہ کن مدارج سے گذرا،

ہندوستان میں تصوف پر سب سے پہلی کتاب کشف المحجوب لکھی گئی جو شیخ علی ہجویریؒ (المتوفی ۴۶۵ھ ۱۰۷۲ء) کی تصنیف ہے، یہ اس ملک میں اسلامی تصوف کی انجیل سمجھی جاتی ہے، اور تصوف پر اس سے بہتر کتاب یہاں اب تک نہیں لکھی گئی، اس میں وحدت الوجود کی اصطلاح کے ساتھ تو بحث نہیں ملتی لیکن وحدت الوجود کے سلسلہ میں جو بحثیں بعد میں اٹھیں، ان کا مواد اس کتاب میں تلاش کیا جا سکتا ہے،

---

[1] یہ مقالہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے چھٹے اجلاس میں جو دارالمصنفین میں ۳۰ و ۳۱ دسمبر ۱۹۶۹ء میں ہوا، پیش کیا گیا، اس میں مزید اضافہ کرکے معارف میں شائع کیا جارہا ہے۔

وحدت الوجود کی خاص خاص اصطلاحوں کو اگر نظر انداز کر دیا جائے تو سادے اور عام الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ بندہ اپنے کو فنا کر کے خدا کی ذات میں متحد ہو سکتا ہے، اس میں حلول کر سکتا ہے، اس کے بعد وہ جو کچھ سنتا ہے تو خدا سے، جو کچھ دیکھتا ہے تو خدا کو، کچھ لیتا ہے تو خدا سے اور کچھ کہتا ہے تو خدا سے، اس کو ہر چیز میں خدا ہی خدا نظر آتا ہے، وہ پھولوں کی رنگینی، سبزہ کی شادابی، حسن کی رعنائی، نغمہ کی دلآویزی، دریا کی روانی، سمندر کی طغیانی، سیلاب کی تباہ کاری، زلزلہ کی غارتگری، انسانوں کی تباہی، آبادی کی بربادی وغیرہ سب چیزوں میں خدا ہی خدا دیکھتا ہے۔ اور اس کی نظر میں خالق، خلق، تخلیق اور مخلوق وغیرہ سب ایک ہیں، وجود یعنی ہستی حقیقی ایک ہے، مگر ایک وجود ظاہر ہے اور ایک باطن، باطن خود ایک نور ہے، جو عالم کے لیے ایک جان کی طرح ہے، اسی نور باطن کا عکس وجود ظاہر ہے، ہر اسم و صفت و فعل جو کہ اس عالم ظاہر میں ہے ان سب کا اصل وہی وصف باطن ہے، اس کثرت کی حقیقت در اصل وہی وحدت ہے۔

اب اس مقالہ میں یہی دکھانا ہے کہ ہندوستان کے اکابر صوفیائے کرام نے ان دلآویز تخیلات اور تصورات کو کس روشنی میں دیکھا ہے، شیخ علی ہجویریؒ کے یہاں فنا و بقا، جمع و تفرقہ اور حلول روح کے جو مباحث ہیں اُن سے ان خیالات کا پتہ چلے گا، جن کا اظہار بعد کے اکابر صوفیہ وحدت الوجود کی اصطلاح کے ساتھ کرتے رہے، شیخ ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ صوفیوں میں ایسا گروہ بھی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فنا سے اپنی ذات اور وجود کو مٹایا جاسکتا ہے، اور فنا کے بعد بقا حاصل کر کے خدا کی ذات سے اتحاد حاصل کیا جاسکتا ہے، شیخ ہجویریؒ اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انسانی ذات اور وجود کا فنا ہو کر خدا سے متحد ہونا محال ہے، کیونکہ حادث قدیم سے، مصنوع صانع سے، اور مخلوق خالق سے متحد اور ممتزج نہیں ہو سکتا، اگر کوئی فنا حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ شہوات و لذات ترک کر کے خصائص بشریت سے

اس طرح علیحدہ ہو جائے کہ پھر محبت و عداوت، قرب و بعد، وصل و فراق اور صحو و سکر میں اس کو کوئی تمیز باقی نہ رہے، اور جب یہ مقصود حاصل ہو جائے تو یہی بقا ہے، (کشف المحجوب بحث فنا و بقا فرقہ حرازی)

حضرت شیخ ہجویریؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مجاہدہ سے بندہ اگر خداوند تعالیٰ کی تجلیات کو دیکھتا ہے تو وہ اپنے استغراق میں خداوند تعالیٰ کی عنایت اور مہربانی سے سرفراز ہوتا ہے، وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے کہ اس کی ذات خدا کی ذات میں حلول کر گئی، ایسا دعویٰ کفر اور زندقہ ہے، اور یہ مسلک دین اور توحید کے خلاف ہے، جو کسی حال میں تصوف نہیں کہا جاسکتا، بندہ کی سعادت یہ ہے کہ وہ اپنے استغراق اور مجاہدہ کو ہدایت خداوندی کے پہلو میں نفی کردے۔ (کشف المحجوب بحث جمع و تفرقہ)

شیخ ہجویریؒ نے معرفت الٰہی اور توحید پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معرفت حاصل کرنے والا بندہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مخلوق کی تمام حرکات و سکنات خدا کی طرف سے ہیں، کسی کو خدا کی اجازت کے بغیر اس کے ملک میں تصرف نہیں ہے، ہر چیز کی ذات اس کی ذات سے ہے، ہر چیز کا اثر اس کے اثر سے ہے، ہر شے کی صفت اس کی صفت سے ہے، متحرک اس سے متحرک ہے اور ساکن اس سے ساکن ہے، بندہ کا فعل محض مجازاً ہے، ورنہ درحقیقت وہ فعل خداوند عالم کا ہے، اس طرح اس کا قلب خدا کی دوستی کا محل، آنکھیں اس کے دیدار کا محل اور جان عبرت کا محل ہو جاتا ہے، لیکن ان تمام مدارج کے باوجود بندہ کے دل میں فرمان الٰہی کی تعظیم بڑھتی جاتی ہے، کیونکہ معرفت شوق اور محبت کا نام ہے، شوق اور محبت کی علامت طاعت الٰہی ہے، (کشف المحجوب بحث معرفت)

اسی لیے شیخ ہجویریؒ نے نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کو ہر حال میں ضروری قرار دیا ہے، کیونکہ ان چیزوں سے خوف الٰہی اور بھی زیادہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً نماز بندہ کو خدا کے راستہ پر پہنچاتی ہے، اور اس پر اس راہ کے تمام مقامات کھل جاتے ہیں، نماز میں قیام نفس کا مجاہدہ ہے، قرأت ذکر الٰہی ہے، رکوع تواضع ہے، سجدہ نفس کی معرفت ہے، قعدہ محبت کا مقام ہے اور

سلام مقامات سے باہر آتا ہے۔ (کشف المحجوب، ذکر نماز)

روزہ سے نفس میں فتادگی، دل میں عاجزی اور روشنی اور جان میں صفائی پیدا ہوتی ہے، جو معرفت الٰہی کے حصول میں ناگزیر ہیں۔ (کشف المحجوب ذکر روزہ) زکوٰۃ کی حقیقت نعمت کی شکر گذاری ہے، اگر بندہ کے پاس کچھ بھی نہ ہو تو وہ اپنے باطن کو ایک نعمت سمجھے، اسکی زکوٰۃ عرفان حاصل کرنا ہے۔ (کشف المحجوب ذکر زکوٰۃ) اسی طرح حج میں احرام باندھنا، انسانی عادتوں سے علیحدہ ہونا، عرفات میں قیام کرنا، مشاہدہ کا کشف حاصل کرنا، مزدلفہ جانا، نفسانی مرادوں کو ترک کرنا، طواف کرنا، خداوند تعالیٰ کے جمال باکمال کو دیکھنا، صفا اور مروہ میں دوڑنا، دل کی صفائی اور اس میں مروت حاصل کرنا، منیٰ میں آنا، آرزوؤں کو ساقط کرنا۔ قربانی کرنا گویا نفسانی خواہشوں کو ذبح کرنا اور کنکریاں پھینکنا برے ساتھیوں کو دور کرنا ہے۔ (کشف المحجوب ذکر حج) شیخ ہجویریؒ کے بیانات سے یہ ظاہر ہے کہ معرفت الٰہی ہو یا عشق الٰہی ہو، یا درجہ حقیقت ہو، ہر حال میں شریعت کی پابندی ضروری ہے۔

ہندوستان کے تمام اکابر صوفیہ کا عمل ان ہی تعلیمات پر رہا، اس ملک میں چشتیہ سلسلہ سب سے زیادہ مقبول رہا، اس کے اکابر عبادت الٰہی پر زیادہ زور دیتے رہے، وہ کشتگان خنجر تسلیم بن کر اپنے ہر بن مو سے عشق الٰہی کا اظہار کرنے ہی میں لذت محسوس کرتے، لیکن اس عشق الٰہی میں خشیت الٰہی کو معرفت الٰہی کا تنہا ذریعہ سمجھتے رہے۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ المتوفی ۶۲۷ھ ۱۲۲۹ء فرماتے ہیں کہ عارف عشق الٰہی میں ایسا کھو جاتا ہے کہ اٹھتے، بیٹھتے، سوتے جاگتے اسی کی قدرت کاملہ میں محو اور متحیر رہتا ہے۔ اور وہ ایک قدم بڑھا کر عرش سے حجاب عظمت اور حجاب عظمت سے حجاب کبریا تک پہنچ جاتا ہے، اور دوسرے قدم میں واپس آجاتا ہے، یہ تو عارف کا کمترین درجہ ہے، ایک عارف کامل کہاں تک پہنچ جاتا ہے، وہ تو خدا ہی جانتا ہے۔ (دلیل العارفین ص ۶)

لیکن ان مقامات کو حاصل کرنے کے لیے چودہ ۱۴ شرطیں مقرر کی ہیں۔ ان میں پہلی دو توبہ اور عبادت ہے، وہ حب رسول پر بھی برابر زور دیتے رہے اور فرماتے افسوس ہے اس شخص پر جو قیامت کے دن آپ سے شرمندہ ہوگا، اس کی جگہ کہاں ہوگی، جو آپ سے شرمندہ ہوگا، وہ کہاں جائے گا، یہ کہہ کے ہائے ہائے کرکے رونے لگتے۔ (دلیل العارفین مجلس دوم)

خواجگان چشت کے ملفوظات میں عشق الٰہی کے جا بجا ذکر میں وحدت الوجود کے رموز و نکات تو تلاش کیے جاسکتے ہیں، لیکن وہ ان کی عبادت و ریاضت، توبۂ دل، توبۂ چشم، توبۂ زبان، توبۂ گوش، توبۂ پا، توبۂ نفس، مجاہدۂ نفس، حب رسول اور پابندی شریعت وغیرہ کی تعلیمات میں دبے ہوئے ہیں۔

آگے چل کر جب عشق الٰہی کا غلبہ زیادہ ہو گیا تو وحدت الوجود پر فلسفیانہ اور عارفانہ بحث ہونے لگی اور سب سے پہلے اس پر علمی بحث حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ المتوفی ۷۸۲ھ ۱۳۸۰ء کے مکتوبات میں ملتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجاہدہ اور ریاضت سے یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ فاعل حقیقی اللہ ہی کی ایک ذات ہے، یہ توحید عارفانہ ہے، جس کو مقام ہمہ از دوست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے بعد مجاہدہ اور ریاضت کی کثرت سے سالک ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ ساری ہستیاں اس کی نظر میں گم ہو جاتی ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ اور نہیں دیکھتا، اس پر فنائیت طاری رہتی ہے، اس کو فنا فی التوحید یعنی ہمہ اوست کہتے ہیں، فنا فی التوحید کے بعد بھی ایک مقام آتا ہے، جس کا نام الفناء عن الفناء ہے، یہاں پہنچ کر وہ خدا کے جلال اور جمال میں کوئی تمیز نہیں کرتا ہے، کیونکہ یہ تمیز باقی رہ جاتی ہے تو یہ تفرقہ کی دلیل ہے، عین الجمع اور جمع الجمع کا مقام اسی وقت حاصل ہوتا ہے، جب سالک اپنے اور کل کائنات کو خدا کے دریائے نور میں غرق کر دیتا ہے، اور اس کو خبر نہیں ہوتی ہے کہ کون اور کیا غرق ہوا، اس مقام تفرید میں

پہنچکر سالک کو وحدت الوجود کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے، اور وہ ایسا محو ہو جاتا ہے کہ اس کو اسم و رسم، وجود و عدم، عبارت و اشارت، عرش و فرش اور اثر و خبر سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی ہے، اس مقام کے سوا کہیں اور جلوہ گر نہیں ہوتا، یہاں کے سوا اس کا نشان کہیں اور ظاہر نہیں ہوتا،

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ نے اس کی تاکید خاص طور پر کی ہے کہ توحید وجودی علم کے درجہ میں ہو یا شہود کے ابتدائی درجہ سے انتہائی درجہ میں ہو، ہر درجہ میں بندہ بندہ ہے، اس لیے انا الحق و سبحانی (میں خدا ہوں، میں پاک ہوں) کہنا مناسب نہیں کیونکہ

ہر آنکہ در خدا گم شد خدا نیست (مکتوبات سہ صدی ص۵)

وہ حب اللہ میں اتباع شریعت کو لازمی سمجھتے تھے، اسی لیے فرماتے

با شرع بہوش باش و با خدا دیوانہ　　با عشق آشنا باش و با عقل بیگانہ

انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ شریعت کے بغیر طریقت صرف ہلاکت ہے، شریعت کے بغیر راہ طریقت میں غرور، جہل، پندار اور حمق پیدا ہو جاتا ہے، جس کے بعد شیطان ورغلا کر کے ایمان برباد کر دیتا ہے،

(مکتوبات سہ صدی ص ۶۴)

یہ بھی فرمایا کہ بعض گروہ کا خیال ہے کہ حقیقت کا جب کشف ہو جاتا ہے تو شریعت کی ضرورت باقی نہیں رہتی، تو ایسے اعتقاد پر لعنت ہو، حقیقت بغیر شریعت کے زندقہ ہے، کتاب، سنت اور اجماع امت کی تقلید ہر حال میں ضروری ہے۔ (مکتوبات سہ صدی ص ۷۳-۲،۷)

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ ہی کے زمانہ میں ایک بزرگ احمد بہاری تھے، جو فیروز شاہ تغلق کے عہد میں بہار سے دہلی آکر سکونت پذیر ہو گئے، فیروز شاہ کا بیان فتوحات فیروز شاہی میں ہے کہ ان کے مریدین دہریے تھے جو احمد بہاری کو خدا سمجھتے اور کہا کرتے کہ دہلی میں خدا طلوع ہوا ہے، اور خود احمد بہاری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخانہ باتیں کرتے تھے، اسی لیے

فیروز شاہ نے ان کے پاؤں میں زنجیر ڈلوا کر اپنے سامنے بلوایا اور قید کر دیا، ان کے مریدین کو ادھر ادھر مختلف شہروں میں بھیجکر منتشر کر دیا، ان کے ایک دوست شیخ عز کاکوی بھی تھے، ان پر بھی شطحیات کا الزام آیا۔ (فتوحات فیروز شاہی ص ۸۰ علی گڑھ اڈیشن)

حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ احمد بہاری اور شیخ عز کاکوری دونوں قتل کر دیے گئے، جس سے ان کو بڑا دکھ ہوا، وہ دونوں کو توحید کے اسرار و رموز کا واقف کار اور ترک و تجرید کا حامل سمجھتے تھے، اس لیے ان کا خیال تھا کہ ان کی باتوں کو عالم دیوانگی پر محمول کرنا چاہئے تھا، (مکتوبات بست و ہشت ص ۴۷، ۳۴۶)

لیکن علمائے ظاہر اس قسم کی توحید وجودی کو پسند نہیں کرتے جس سے دیوانگی پیدا ہو، اور دیوانگی کے بعد گمراہی کے احتمالات اور خطرات بھی پیدا ہو جائیں، فیروز شاہی کے عہد میں عین الملک ماہرو کا ایک غلام صوفی بن گیا تھا، اس نے اپنے مریدوں کو تاکید کی کہ میں انا الحق کہوں تو تم سب بلند آواز سے تو ئی تو ئی کہو، اس کو بھی علماء کے فتوے پر سخت سزا دی گئی، (فتوحات فیروز شاہی ص۱)

وحدت الوجود کے اسی قسم کے حامیوں کی وجہ سے علمائے ظاہر اس مسئلہ سے بدظن ہوتے گئے، اکابر صوفیہ علماء کے اس سوء ظن کو دور کرنے میں لگے رہے، اس مسئلہ پر تفصیلی بحث لطائف اشرفی میں ملتی ہے، جس میں چشتیہ سلسلہ کے بزرگ حضرت اشرف جہانگیر سمنانی المتوفی ۸۰۸ھ / ۱۴۰۵ء کے خیالات بہت ہی مبسوط طریقہ پر پیش کیے گئے ہیں، وہ وحدت الوجود کے بڑے حامی تھے لیکن جب وہ اپنی سیاحت کے دوران میں بخارا پہنچے تو ان کو معلوم ہوا کہ وہاں کے علماء و فضلا وحدت وجود کے منکر ہیں، ان کو اعتراض تھا کہ اس فلسفہ کے بانی مبانی شیخ ابن العربی نے حق کو وجود مطلق کہا ہے، جو محض ایک رسوائی کی بات ہے، اس سے بہتر تو دہریوں کے عقائد ہیں، اس سلسلہ میں حضرت اشرف جہانگیر سمنانی کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں نے شیخ ابن العربی

کے فلسفہ کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں، اسی لیے ان کے عقائد سے بھی غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں، وہ وحدت کو کثرت میں ثابت کرنا چاہتے تھے، یعنی مخلوقات کی کثرت سے وحدت حق میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں ہوئی، اس لیے ذات باری کو وجود مطلق قرار دیا، ان کا مقصد محض اثبات وحدانیت اور کمالِ حق کو ظاہر کرنا تھا،

حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے اپنے دعوی کو اس حکایت سے مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے کہ دو بزرگوں میں بحث ہو رہی تھی، تو ایک نے کہا میں اس خدا سے بیزار ہوں جو کتے اور بلی میں ظاہر ہو، دوسرے نے کہا کہ میں اس خدا سے بیزار ہوں جو کتے اور بلی میں ظاہر نہ ہو، حاضرین مجلس نے کہا کہ ان دونوں میں سے ایک تو کافر ضرور ہے، مگر ایک کامل نے توجیہ کی کہ جس شخص نے کتے اور بلی میں خدا کے ظہور سے انکار کیا، وہ ان جانوروں کی ناپاکی کے سبب سے تھا، بس اس کا مقصود خدائے ناقص سے بیزاری ہے، اور جس شخص نے کتے اور بلی میں خدا کے ظہور پر اصرار کیا وہ اس بنیاد پر تھا کہ خدا کا فیض ناقص اور کم نہیں ہو سکتا، بس اس کی بھی بیزاری خدائے ناقص سے ہے، ظاہر ہے کہ ناقص، خدا ہونے کے قابل نہیں، لہذا ان دونوں میں سے کوئی خدا سے بیزار نہیں ہے، اور کافر نہیں ہے۔ (لطائف اشرفی جلد دوم لطیفہ ۲۷ و ۱۱)

حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ نے فلسفیانہ طریقہ پر وحدت کی دو قسمیں بتائی ہیں:

(۱) وحدتِ مطلقہ من حیث الذات والصفات (۲) وحدت مقیدہ من حیث الصفات لا من حیث الذات۔

وحدت مطلقہ میں غیر کا وجود بالکل معدوم ہو جاتا ہے، اور وحدت مقیدہ میں مثل کا وجود معدوم ہو جاتا ہے، حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ کا عقیدہ یہ تھا کہ جو کچھ ہے خدا ہے، ہمہ اوست اس کو آیاتِ قرآنی سے اور احادیث نبوی سے ثابت بھی کیا ہے، لیکن ان کو یہ خیال رہا کہ اس قسم

کے مباحث میں گمراہی بھی پیدا ہو سکتی ہے، اس لیے اپنی تعلیمات میں اس کی وضاحت کی کہ اولیاء اللہ کی خواہ کوئی قسم بھی ہو، خواہ وہ غوث ہوں یا اوتاد یا ابدال یا اخیار، جو کچھ بھی ہوں وہ فنافی اللہ کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتے، جب تک کہ ظاہراً باطناً، قولاً، فعلاً اور حالاً محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے تبع نہ ہوں۔ (لطائف اشرفی جلد اول ص ۳۵)

وحدت وجود کے بہت بڑے حامی حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ (المتوفی ۹۴۴ھ ۱۵۳۷ء) بھی تھے، لیکن اس حمایت کے ساتھ ان میں شریعت کی بھی بڑی پابندی تھی، وہ اپنے تقوی میں ان تمام چیزوں سے پرہیز کرتے جن کی شرعی حیثیت ذرہ بھی مشکوک ہوتی، وہ ایسے قصابوں کا ذبیحہ نہ کھاتے تھے، جو نمازی نہ ہوتے تھے، اسی کے ساتھ ان پر اس کا اتنا غلبہ ہوا کہ وہ اس کو جزو ایمان سمجھنے لگے، اسی غلبہ میں وہ اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:-

"یہ کیا شور ہے اور کیا غوغا پھیلا ہوا ہے کہ کوئی مومن ہے، کوئی کافر ہے، کوئی اطاعت کرنے والا ہے، کوئی گنہ گار ہے، کوئی صحیح راستہ پر ہے، کوئی غلط راہ پر چل رہا ہے، کوئی مسلم ہے کوئی پارسا ہے، کوئی ملحد ہے، کوئی ترسا ہے، سب ایک ہی لڑی کے موتی ہیں"۔

(مکتوبات عبدالقدوس گنگوہیؒ ص ۲۰۵)

ان فقروں میں انسانی محبت، اخوت اور وحدت کا بڑا درد بھرا ہوا ہے، لیکن راہ سلوک کی منزلوں کو طے کرکے جس مقام پر حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ پہنچ گئے تھے، وہاں سے یہ درد بھری آواز نکل کر فضا میں گونجی، تو کوئی تعجب کی بات نہیں تھی، حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ کی طرح ایسی صدا اٹھانے والے وحدت الوجود کے حامیوں کو پہلے ان ہی کی طرح کتاب، سنت اور شریعت کا پابند بھی ہونا چاہیے،

لیکن اس کے باوجود حضرت عبدالقدوسؒ کو یہ خیال رہا کہ اس قسم کی باتوں کا اظہار

مناسب نہیں، اپنے رسالہ غرائب الفوائد میں لکھتے ہیں :-

"اہل شریعت کے نزدیک خداوند تعالیٰ اور عالم کی نسبت وہی ہے جو کاتب اور حروف و کلمات کی ہوتی ہے، اہل حکمت کے نزدیک یہ نسبت وہی ہے جو تخم کی نسبت درخت سے ہوتی ہے لیکن اہل وحدت کے نزدیک یہ نسبت وہی ہے جو سیاہی کی نسبت حروف سے ہوتی ہے، حروف سیاہی سے نکلتے ہیں، بلکہ یہ عین سیاہی ہیں، لیکن حروف کو سیاہی نہیں کہیں گے، اگر کوئی ایسا کہتا ہے تو یہ اُس کی غلطی کہی جائے گی، کیونکہ ان کی ظاہری شکل و صورت مختلف ہے، لیکن یہ دیکھا اور سمجھا جا سکتا ہے کہ حروف درحقیقت عین سیاہی ہیں، دیکھ کر سمجھنا تو درست ہے، لیکن زبان شرع کی غلام ہے، زبان پر وہی بات لانی چاہیے جو شرع کے مطابق ہے، دل حق کا غلام ہے جو حقیقت ہے، اس کو جاننا چاہیے، لیکن کہنا نہ چاہیے، جو چیز دانستنی اور دیدنی ہے، وہ گفتنی نہیں ہے، اگر کوئی کہہ دے تو یہ کفر ہوگا، کیونکہ یہ ربوبیت کے راز کا افشاء کرنا ہے، اور ربوبیت کے راز کا افشاء کرنا کفر ہے۔ وحدت کا راز یہ ہے کہ سالک صفائی حاصل کرے اور مقام فنا میں پہنچ جائے اور اپنے اور کل کائنات کو نہ دیکھے، اس کے مشاہدہ میں حق کے سوا کچھ اور نہ ہو، لیکن اگر وہ پھر اپنے آپے میں ہو جائے اور اس راز کو ظاہر کرے تو یہ سب کے نزدیک کفر ہوگا، وہ اپنے حال کے غلبہ اور نور شہود کے سطوت سے مغلوب ہو جاتا ہے اور اپنے آپے میں نہیں رہتا ہے، اس وقت وہ معذور ہو جاتا ہے، اس وقت وہ جو کچھ کہے اس کی گرفت نہ کی جائے،

ہر چہ از دیوانہ آید در وجود عفو فرمایند از دیوانہ زود"

لیکن کچھ صوفیہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس دیوانگی کے جذب و کیفیت کو مستقل ایک مسلک بنا کر تصوف کا رخ ہی موڑ دینے کی کوشش کی۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ہم وحدت سے نکل کر کثرت میں آتے ہیں اور کثرت سے وحدت میں گم ہو جائیں گے تو عذاب و ثواب کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس طرح وہ مذہب و ملت، خیر و شر اور ایمان و کفر کی تفریق مٹا دینے کی کوشش کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جب وہ وحدت میں گم ہو جاتے ہیں تو انا الحق کا نعرہ لگاتے ہیں، ایسی حالت میں اگر ان کے مریدین ان کو سجدہ کریں تو ناجائز نہیں، اسی افراتفری میں وہ حسین و جمیل صورتوں کو پسند کرتے اور کہتے کہ حسن و جمال واجب الوجود سے مستعار ہے، اسی لئے حسینوں کی صحبت، رسائی حق کی راہ ہے، وہ سادہ رخوں کے رنگ میں اللہ ہی کے انوار رنگ دیکھتے، حسینوں کے غمزوں اور عشووں کے ذریعہ مجازی عشق سے عشق حقیقی تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتے۔

حضرت عبدالقدوسؒ اس افراتفری کو پسند نہیں کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی ذات میں تو وحدت ہے، لیکن اس کی صفات میں کثرت ہے، اس کثرت میں تضاد بھی پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ ہادی بھی ہے اور مضل بھی ہے، اس میں جمال بھی ہے اور جلال بھی ہے۔ ہادی کی حیثیت سے وہ ہدایت کر سکتا ہے، اور مضل کی حیثیت سے ضلالت کی راہ پر ڈال سکتا ہے، اس کے جمال کے مظاہرے خیر و ثواب ہیں، اور جلال کے مظاہرے سزا و عذاب ہیں، لیکن اس صفات کی کثرت سے اس کے وجود کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، (غرائب الفوائد ص ۳۲) مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو وحدت الوجود کے ساتھ کفر و اسلام، امر و نہی، ثواب و عذاب، جہنم و قہر اور نبوت کے قائل ہیں، وہ تو صوفیہ ہیں اور جو ان چیزوں کے قائل نہیں ہیں وہ سوفسطائیہ ہیں،

(غرائب الفوائد ص ۴۴)

علماء سوفسطائیوں کو بالکل خارج از اسلام سمجھتے اور حضرت لا الہ الا اللہ کے ماننے والے کو مسلمان سمجھنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، جب تک کہ وہ محمد رسول اللہ کے بھی قائل نہ ہوتے، وہ توحید اور رسالت دونوں پر یقین کامل رکھنے ہی میں عقیدہ اور ایمان کی سلامتی سمجھتے اور کہتے کہ صوری اور معنوی اخلاق کی درستگی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ سرور عالم

صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل متابعت نہ ہو، اسی متابعت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی قربت کا حاصل ہونا ممکن ہے۔ وہ انا الحق کے کہنے والوں کو مرتد و بے دین سمجھتے، اسی لیے ان کے خلاف ہنگامہ کرتے اور سلاطینِ وقت سے مل کر ان کو قتل یا جلا وطن کروا دیتے،

علما، کبیر داس کی تعلیمات سے بھی چوکنا ہوئے، جو وحدت الوجود کے بہت بڑے علمبردار تھے، کبیر کہتے کہ خالق مخلوق میں ہے، اور مخلوق خالق ہے، یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں، اودیا اور اگیان نے دوئی کا پردہ ڈال رکھا ہے، اگر جہالت کے بادل چھٹ جائیں اور اہنکار (خودی) کی تاریکی دور ہو جائے تو چشم بینا کو ہمہ اوست کی حقیقت نظر آنے لگے، کہتے ہیں:۔

کھالک کھلک میں کھالک

سب گھٹ رہو سمائے

(خالق ہے خلق میں اور خلق ہے خالق میں، سبھوں میں وہ سمایا ہوا ہے)

کبیر داس کی ہمہ اوست کی تعلیم کچھ ایسی دل آویز تھی کہ ایک مذہبی گروہ کبیر پنتھی کے نام قائم ہو گیا، جس کا مسلک یہ تھا کہ نہ کوئی ہندو ہے نہ مسلمان،

کہے کبیر اک رام جپو رے ہندو ترک نہ کوئی

ظاہر ہے کہ علما، ایسے مسلک کو کسی حال میں پسند نہیں کر سکتے تھے، جس میں نہ کوئی ہندو رہے اور نہ مسلمان۔

آگے چل کر اکبر کا دین الٰہی بھی وحدت الوجود ہی کا کرشمہ تھا جس کی تعلیم و تلقین سے نہ صرف علما، بلکہ مسلمان خواص و عوام بھی چیخ اٹھے، اور اکبر سے برگشتہ ہو گئے، وحدت الوجود کے ایسے ہی حامیوں کے نمونے دیکھ کر علما، وحدت الوجود کے منکر ہو جاتے اور اس کو کفر اور مذہبی رسوائی سمجھنے لگے۔

لیکن ایسے اسلامی مفکرین جو علما، اور صوفیہ دونوں کی صفوں میں شامل تھے، وحدت الوجود کو کفر اور رسوائی سمجھنے کے لیے تیار نہ تھے، خصوصاً جب ان کے سامنے حضرت شرف الدین یحییٰ منیریؒ حضرت اشرف جہانگیر سمنانیؒ اور حضرت عبد القدوس گنگوہیؒ کے نمونے موجود تھے، جو عملی طور پر شریعت کی پابندی میں سر مو تجاوز کرنا پسند نہ کرتے، اور اسی کے ساتھ وحدت الوجود کے بھی قائل رہے،

خود حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ (المتوفی ۱۶۲۴ء) شروع میں توحید وجودی کے قائل تھے، اور انھوں نے یہ دو بیت اپنے مرشد حضرت خواجہ عبید اللہؒ کو لکھ بھیجے تھے۔

اے دریغا کیں شریعت ملت اعمائی است	ملت ما کافری و ملت ترسائی است
کفر و ایماں زلف و روئے آں پری زیبائی است	کفر و ایماں ہر دو اندر راہ ما یکتائی است

لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ بیت سراسر حالتِ سکر میں قلمبند ہوئے تھے، جو مدتوں تک قائم رہی لیکن بعد میں ان کو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کسی چیز سے متحد نہیں ہے، خدا خدا ہے اور عالم عالم، حق تعالیٰ بے چون و بے چگون ہے، بیچون کو چون کا عین نہیں کر سکتے، واجب ممکن کا عین اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا، اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ توحید وجودی کے مشرب کے مخالف علوم و معارف کے حاصل ہونے کے وقت یہ فقیر بہت بیقرار رہا کیونکہ اس توحید سے بڑھ کر اور کوئی اعلیٰ امر نہ جانتا تھا، اور عاجزی و زاری سے دعا کرتا تھا کہ یہ معرفت زائل نہ ہو جائے، لیکن رفتہ رفتہ سارے حجابات سامنے سے زائل ہو گئے، اور کما حقہ حقیقت منکشف ہو گئی اور معلوم ہوا کہ عالم ہر چند صفاتی کمالات کا آئینہ اور اسمائے ظہورات کا جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر ظاہر کا عین اور ظل اصل کا عین نہیں، جیسا کہ توحید وجودی کا مذہب ہے، پھر وہ یہ لکھتے ہیں کہ محبوب کے سوا کچھ نہ دکھائی دینا تو یہ محبت کا غلبہ ہے، لیکن یہ حقیقت نہیں ہے (مکتوب نمبر ۳۱ جلد اول)

حضرت مجددؒ کے خیالات کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ جس مقام پر صوفیوں کو وحدت وجود محسوس ہوتی ہے وہ سلوک کی آخری منزل نہیں بلکہ درمیانی منزلوں کی واردات ہیں، جہاں سالک کو محسوس ہوتا ہے کہ وجود ایک ہے، اس ایک ذات کے سوا کچھ موجود نہیں، لیکن جب وہ اس منزل سے آگے بڑھتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض وحدت شہود ہے، یعنی اس کو ایسا نظر آتا ہے، وحدت وجود نہیں، یعنی واقع میں ایسا نہیں ہے، اس وحدت شہود کے مقام کے بعد عبدیت کا مقام آتا ہے، جہاں خالق اور مخلوق کی جداگانہ حقیقتیں روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہیں،

ان ہی باتوں کو حضرت مجددؒ نے مختلف طریقوں سے پیش کیا ہے، فرماتے ہیں کہ توحید وجودی علم الیقین ہے، اور توحید شہودی عین الیقین ہے، مثلاً کسی کو آفتاب کا علم ہے تو یہ علم ستاروں کے وجود کو بے وجود نہیں کر سکتا، اور جو عین آفتاب کو دیکھتا ہے اس کی نگاہ حق الیقین میں بھی ستاروں کا وجود نیست و نابود ہو جانا ضروری نہیں، مقام عین الیقین سے حق الیقین میں پہنچنا کوئی تضاد نہیں اور یہ عین علم شریعت ہے، (مکتوبات امام ربانی جلد اول نمبر ۴۳)

حضرت مجدد الف ثانیؒ سے ان کے ایک مرید نے پوچھا کہ صوفیہ وحدت وجود کے قائل ہیں، اور علما اس کو کفر و زندقہ جانتے ہیں، اس معاملہ کی حقیقت کیا ہے، اس کے جواب میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے توحید وجودی کے ماننے والوں کے خیالات کی تردید نہیں کی ہے، بلکہ ان کے تصورات کی وضاحت بڑی خوبی سے کی ہے، فرماتے ہیں کہ جو لوگ وحدت وجود کے قائل ہیں اور اشیا کو عین حق جانتے ہیں اور ہمہ اوست کہتے ہیں، اس سے ان کی یہ مراد نہیں کہ اشیا حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہیں، اگر ان میں سے کوئی ایسا سمجھتا ہے تو یہ کفر، الحاد، زندقہ اور گمراہی ہے، کیونکہ واجب ممکن نہیں ہو سکتا اور ممکن واجب نہیں ہو سکتا، ہمہ اوست کے معنی یہ ہیں کہ اشیا نہیں ہیں، حق تعالیٰ موجود ہے، منصور نے

جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں، یہ کہنا کفر ہے، اور اس سے قتل واجب ہو جاتا ہے، منصور کے قول کے یہ معنی ہیں کہ میں نہیں ہوں، حق تعالیٰ موجود ہے، صوفیہ در اصل اشیا، کو حق تعالیٰ کے ظہورات جانتے ہیں، اور ان کو حق تعالیٰ کے اسماء اور صفات سمجھتے ہیں، اشیا، حق تعالیٰ سے وہی نسبت رکھتے ہیں جو آدمی کے ساتھ اس کا سایہ رکھتا ہے، کسی آدمی کے سایہ کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ آدمی کے ساتھ متحد ہے، سایہ آدمی کی اصل کو بدلتا نہیں ہے، وہ محض آدمی کا ظہور ہے، اسی طرح صوفیہ کے نزدیک اشیا، حق تعالیٰ کے ظہورات ہیں نہ کہ عین حق ہیں، اسی لیے ہمہ اوست کے معنی ہمہ از وست ہیں، جیسے سایہ آدمی سے ہے نہ کہ عین آدمی ہے، ہمہ از وست کو علما بھی تسلیم کرتے ہیں، اس صورت میں صوفیہ اور علما میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا، (مکتوبات امام ربانی ج ۲ نمبر ۴۴)

ان مباحث سے اندازہ ہوگا کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ بنیادی طور پر وحدت الوجود کے منکر نہیں، اس کی غلط تعبیر کو غلط سمجھتے ہیں، اسی لیے انھوں نے غلط تعبیر کی غلطیوں کو واضح کرنے کی کوشش کی، انھوں نے شیخ ابن عربی کے بعض خیالات سے اختلاف ضرور کیا ہے، مثلاً ایک خط میں لکھتے ہیں، شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ اسماء و صفات حق تعالیٰ کے عین ذات ہیں، اسی لیے ذات و صفات کو ایک سمجھ کر وہ ہمہ اوست کے قائل ہیں، لیکن حضرت مجددؒ ذات و صفات کے حلول و اتحاد کے قائل نہیں، وہ اسماء و صفات کو خالق کا مخلوق قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کے سایہ کو عین شخص نہیں کہہ سکتے تو مخلوق کو خالق کے ساتھ کیسے ملا سکتے ہیں، یا مخلوق کا خالق کے ساتھ حلول و اتحاد کیسے قائم کر سکتے ہیں، ذات قدیم ہے، صفات حادث ہیں، قدیم اور حادث دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں، خالق واجب ہے اور مخلوق ممکن ہے، واجب اور ممکن دونوں کو ایک کہنا حق سے بہت دور ہے،

خالق باقی ہے، مخلوق فانی ہے، دونوں کو ایک جاننا نادانی ہے۔ (جلد دوم مکتوب نمبر ۱)

اسی خط میں وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ واجب سراسر خیر ہے، اور ممکن ہر نقصان و شر سے پر ہے، اس لیے خیر و شر کا ملانا صحیح نہیں،

وہ رسول اللہ کی محبت میں سرشار رہے لیکن وہ آپ کو حادث اور ممکن ہی سمجھتے رہے، اور آپ کو ذات واجب الوجود اور مقام الوہیت میں شریک دار بنانے کے بالکل قائل نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربی نے حقیقت محمدی اور تمام حقائق کو اعیان ثابت کیا ہے تو میں نہیں جانتا کہ ان کو وجوب کا حکم کیسے دیا، ان کا یہ کہنا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حکم کے خلاف ہے،

وہ ایک دوسرے مکتوب (جلد دوم نمبر ۴۵) میں پھر لکھتے ہیں کہ ذات صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہے، اس کی ذات سے صفات اور تمام عالم قائم ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے جو یہ کہا ہے کہ تمام عالم آن واحد میں معدوم ہو جاتا ہے اور آن واحد میں موجود ہو جاتا ہے، تو یہ حال شہودی ہے، جو سلوک کی راہ میں پیش آتا ہے، سالک جب انوار فنا وارد ہوتے ہیں تو اسکے علم میں جہان نیست و نابود ہو جاتا ہے، اور جس وقت یہ حالت فنا دور ہو جاتی ہے تو عالم کو موجود پاتا ہے، جب فنا کمال کو پہنچ جاتی ہے تو کل عالم کو اور ذات حق کو باقی پاتا ہے، اور پھر جب وہ مقام فنا سے مقام بقا میں آتا ہے تو پھر وجود عالم کو کبھی دیکھتا ہے اور کبھی معدوم پاتا ہے، اور جب مقام بقا کی تکمیل ہو جاتی ہے تو تمام عالم کو مستقل قائم پاتا ہے، یہ فنا و بقا خود سالک کے علم کی فنا و بقا ہے، اور نہ حقیقۃً جہان کی، یعنی وہ ایسا محسوس کرتا رہتا ہے، ممکن نہ اپنے اجزاء کے ممکن ہے، ممکن کی حقیقت کے لیے کبھی وجوبی تعین نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ کو معاف فرمائے کہ انھوں نے ممکن کو بھی قدیم بنا لیا ہے، اصل میں اللہ تعالیٰ کا کوئی ظل نہیں، کیونکہ ظل سے مثل پیدا ہونے کا وہم ہوتا ہے،
(دفتر سوم مکتوب نمبر ۱۲۲)

حضرت مجدد، شیخ ابن عربی سے اختلاف ضرور کرتے ہیں لیکن ان کے ذکر میں ادب کا لحاظ رکھتے ہیں، ان کے نام کے ساتھ رحمۃ اللہ علیہ بھی لکھتے ہیں، بلکہ ایک مکتوب میں ان کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"مسئلہ توحید متقدمین صوفیہ میں صاف اور واضح نہیں ہوا، ان میں جو کوئی مغلوب الحال ہو جاتا تھا، اس سے اتحاد نما توحیدی کلمات سرزد ہو جاتے تھے، اور غلبۂ سکر کے باعث اسکے سر کو نہ پا سکتے تھے، اور حلول و اتحاد کی آمیزش کو پھیر نہ سکتے تھے، جب شیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہٗ تک نوبت پہنچی تو انھوں نے کمال معرفت سے اس دقیق مسئلہ کی شرح کی، اس کو بابوں اور فصلوں میں تقسیم کرکے صرف و نحو کی طرح جمع کیا، اس کے باوجود اس طائفہ میں کچھ لوگوں نے ان کی مراد کو نہ سمجھ کر اس کو ان کی خطا قرار دیا، اور ان پر طعن و ملامت کی لیکن اس مسئلہ کی اکثر تحقیقات میں شیخ حق پر ہیں، اور ان پر طعنہ کرنے والے دور از صواب ہیں، اس مسئلہ کی تحقیق سے شیخ کی بزرگی اور ان کے علم کی زیادتی معلوم ہوتی ہے، ان کا رد نہ کرنا چاہیے اور نہ ان پر طعن کرنا چاہیے۔" (مکتوبات جلد سوم نمبر ۸۹)

حضرت مجدد الف ثانیؒ وحدت الوجود کے مسئلہ سے نہیں بلکہ اس کے ان مدارج سے اختلاف کرتے ہیں جن میں شریعت کا دامن چھوٹ جانے کا احتمال یا خطرہ پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اصل چیز شریعت ہے، وہ ایسے تصوف کو ضلالت سے تعبیر کرتے جس میں شریعت کی خلاف ورزی ہوتی، اور ایسے احوال و کیفیات کو جو نا شروع طریقے پر مترتب ہوتے ہیں، استدراج کہتے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ شریعت کو اپنی جگہ پر قائم رکھ کر حقیقت کو طلب کرنا بہادروں کا کام ہے، (جلد اول مکتوب ۳۴)

حضرت مجددؒ کا یہ کارنامہ ہے کہ انھوں نے علماء کو تو یہ سمجھایا کہ اگر وحدت الوجود کی تصریح صحیح طور پر کی جائے، تو یہ گمراہی نہیں، اور صوفیہ کو یہ سمجھایا کہ اگر علوم لدنیہ کی مطابقت علوم شرعیہ

ے نہیں، تو ایسے تمام علوم کا حاصل کرنا الحاد اور بے دینی ہے، جو شخص باطن کو درست کرتا ہے اور ظاہر کو یوں ہی چھوڑ دیتا ہے، تو وہ قابلِ تقلید نہیں، اور جو عارف شرعی احکام کی پابندی کو ضروری نہیں سمجھتا وہ جاہل ہے۔ (جلد اول، مکتوب ۳۴-۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱)

شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ (المتوفی ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء) بھی وحدت الوجود کے قائل تھے، انھوں نے شیخ ابن عربی کی فصوص الحکم کی شرحیں فارسی اور عربی دونوں میں لکھیں، اس میں وہ لکھتے ہیں کہ شیخ ابن عربی شریعت محمدی کے پابند ہے، کیونکہ شیخ ابن عربی فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ مجھکو اُن لوگوں میں شامل کرے جن کے قدموں کو امواج شریعت مطہر محمدی نے زنجیروں میں مقید کر رکھا ہے، اور وہ کسی حال میں شریعت سے باہر نہیں ہوتے ہیں، اس قول کو نقل کر کے شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ لکھتے ہیں کہ حضرت شیخ قدس سرہ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ وہ شریعت کی خلاف ورزی نہیں کرتے تھے، اور نہ کوئی بات اس کے خلاف کہی ہے، فصوص الحکم میں بھی انھوں نے کوئی بات شریعت کے خلاف نہیں کہی ہے، اگر کوئی محجوب اس سے واقف نہیں ہے اور وہ اسکے سمجھنے سے محروم رہتا ہے تو

محجوب راز شیخ چراغ نصیب نیست

پھر شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ یہ بھی لکھتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے سمعاً و طاعۃً شریعت کو قبول کیا ہے اور دوسروں کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رتبہ، جلال اور کمال کو بتا کر شریعت کی طہارت و پاکیزگی سے آگاہ کیا ہے، اور ان کو خبثِ نفس اور خواہشاتِ نفسانی سے نجات دلائی ہے۔ (افادات شاہ محب اللہ الہ آبادی، الہ آباد اڈیشن ص ۷۱، ۷۰)

خود شیخ محب اللہ الہ آبادی شریعت کے بڑے پابند رہے، ان کا شمار صرف صوفیہ کے گروہ ہی میں نہیں، بلکہ جید علماء میں بھی کیا جاتا ہے، چنانچہ تذکرہ علمائے ہند کے مصنف نے لکھا ہے کہ

"دانشمند تبحر از مشاہیر علمائے صوفیہ در علوم ظاہر و باطن بےمثل امثال و اقران خود بود" (ص ۱۷۱)

مآثر الامراء کے مصنف نے بھی ان کے بارے میں لکھا ہے کہ

عالم است تعلیم ظاہر و باطن

لیکن علمائے ظاہر مسئلۂ وجود کو شک کی نظر سے دیکھنے کے عادی تھے، اس لیے شیخ محب اللہ الہ آبادی کے رسالہ تسویہ کی بعض عبارتوں پر معترض ہوئے، ان کے وصال کے بعد اورنگزیب عالمگیر کی توجہ ایسی عبارتوں کی طرف دلائی گئی جو اسلامی عقائد کے خلاف تھیں، شیخ محب اللہ کے دو مرید پایۂ تخت دہلی میں موجود تھے، ان ہی میں ایک شیخ محمدی تھے، اورنگزیب نے ان کے پاس پیام بھیجا کہ اگر آپ شیخ محب اللہ الہ آبادی کی مریدی کا دعویٰ کرتے ہیں تو ان کے رسالہ کے مقدمات کو شرعی احکام کے مطابق بنائیں، ورنہ ان کی مریدی سے استغفار کریں اور کتاب کو آگ میں ڈال دیں، شیخ محمدی نے جواب دیا کہ مجھکو حضرت شیخ کی مریدی سے استغفار کی ضرورت نہیں، لیکن جس مقام سے شیخ نے گفتگو کی ہے، مجھے وہاں تک رسائی حاصل نہیں، جس وقت میں اس رتبہ پر پہنچ جاؤں گا تو آپ کے کہنے کے بموجب اس کی شرح لکھ بھیجوں گا۔ اگر آپ نے اس رسالہ کو جلانے کا فیصلہ کر لیا ہے تو اس فقیر کے گھر سے کہیں زیادہ شاہی مطبخ میں آگ موجود ہے۔ اورنگزیب اس جواب کو سنکر خاموش ہو گیا۔ (مآثر الامراء جلد سوم ص ۶۰۷-۶۰۶)

داراشکوہ شیخ محب اللہ الہ آبادیؒ کا بڑا معتقد رہا، اور انھوں نے اس کو یہ نصیحت کی تھی کہ رفاہیت خلق خدا کے بارے میں حکام کو تفریق نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ مومن کافر سب ہی خدا کے پیدا کیے ہوئے ہیں، یہ ایک نصیحت ہے، جس کا تعلق مذہبی عقیدہ یا توحید وجودی سے نہیں، لیکن داراشکوہ نے توحید وجودی کو ایک دوسرے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا، اس نے اپنے رسالہ حسنات العارفین میں یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ توحید معرفت کے منازل و مدارج

میں ایک ایسا مقام بھی آتا ہے جبکہ ایک سالک شریعت، کفر، ایمان، خیر و شر، عبد و معبود سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے، اور بے خودی میں اس کی زبان سے ایسے کلمات نکلتے ہیں، یا اس سے ایسے حرکات سرزد ہوتے ہیں جو بظاہر شریعت و ایمان کے منافی ہوتے ہیں، لیکن وہ قابل مواخذہ نہیں، حضرت عبد القدوس گنگوہیؒ کے یہاں بھی اسی قسم کے بیانات کا ذکر پہلے آچکا ہے، لیکن دارا انہی کی طرح شریعت کا پابند ہو کر اپنی زندگی گذار دیتا تو شاید وہ بھی اولیاء اللہ میں شمار کر لیا جاتا، لیکن اس نے وحدت الوجود ہی کے نشہ میں سرشار ہو کر اپنے کو بسشٹ اور رام چندر کا چیلہ قرار دیکر اسلام اور ہندو مذہب کا ایک مجمع البحرین تیار کرنے کی کوشش کی، ظاہر ہے کہ وہ علماء جو کتاب و سنت کی جامد تقلید کے قائل ہیں، ایسی باتوں کو کسی حال میں پسند نہیں کر سکتے ہیں۔

حضرت سرمد (المتوفی ۱۰۶۹ھ / ۱۶۵۹ء) کی ذات میں بڑی دلآویزی ہے، ان کی رباعیاں آج بھی شوق سے پڑھی جاتی ہیں، وہ بھی وحدت الوجود کے قائل تھے، وہ جب کلمہ پڑھتے تو اس کا صرف ایک جزء یعنی لا الٰہ پڑھتے تھے اور علماء معترض ہوئے، ان کو اورنگ زیب عالمگیر کے دربار میں طلب کر کے کلمہ پڑھنے کو کہا گیا، تو حسب عادت صرف ایک جزء یعنی لا الٰہ پڑھا، جب اس کا دوسرا جزء محمد رسول اللہ پڑھنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ میں ابھی نفی میں مستغرق ہوں، مرتبۂ اثبات پر نہیں پہنچا ہوں، پھر جھوٹ کیسے کہوں، علماء نے کہا، ایسا کہنا کفر ہے، اگر کہنے والا توبہ نہ کرے تو واجب القتل ہے، اور ان کے قتل کا فتویٰ صادر کر دیا گیا، علماء کا خیال ہے کہ اگر محمد رسول اللہ سے کسی کو انکار ہے تو وہ اسلام کی بنیاد پر ضرب کاری لگاتا ہے، اسی لیے وہ وحدت الوجود کے حامیوں سے بدظن رہے کہ ان سے کتاب و سنت کا دامن چھوٹ جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔

عالمگیری عہد میں برہان پور میں ایک بزرگ شیخ برہان تھے، ان کے مریدین وحدت الوجود کے نشہ میں سرشار ہو کر ان کو خدا کہتے رہتے، لیکن شیخ برہان عالم باعمل تھے، اس لیے وہ اپنے

ایسے مریدوں کو فاسد سمجھتے، ان کو توبہ کرنے کو کہتے، ان پر شرعی احکام جاری کرتے، اور وہ توبہ کر کے باز نہ آتے تو شریعت کے بموجب ان کو قتل کرا دیتے۔ (منتخب اللباب جلد ۲ ص ۵۵۴)

علماء وحدت الوجود کے ایسے حامیوں پر لعنت بھیجتے، اور اس مسئلہ کے روشن پہلو کو بھی سننے کیلئے تیار نہ ہوتے،

شاہ ولی اللہ کے والد بزرگوار شاہ عبد الرحیم (المتوفی ۱۱۳۱ھ / ۱۷۱۹ء) بھی وحدت الوجود کے حامی تھے، انھوں نے نصوص الحکم کا گہرا مطالعہ کیا تھا، اور اس کو قرآنی آیتوں اور حدیثوں کے مطابق قرار دیتے تھے، (انفاس العارفین) لیکن یہ بھی فرماتے کہ اس مسئلہ کو جو لوگ صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے ہیں، وہ الحاد و زندقہ کے بھنور میں ڈوب جاتے ہیں، اور وہ کسی حال میں یہ پسند نہ کرتے کہ وحدت الوجود کے قائل ہونے کے بعد شریعت کی پابندی نہ کی جائے، اور خود انھوں نے اس کا عملی نمونہ بھی پیش کیا، شریعت محمدی کا اتباع ان کی جبلی عادت ہو گئی تھی، ان کی نماز باجماعت فوت نہیں ہوئی، اللہ اور اس کے رسول کا دامن ہر شکل میں تھامے رہتے۔ (انفاس العارفین)

شاہ ولی اللہ (المتوفی ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۳ء) نے اپنے والد بزرگوار کے خیالات سے متاثر ہو کر وجود و شہود پر بڑی اچھی بحث کی ہے، جس میں یہ بتایا ہے کہ شیخ محی الدین ابن اکبر کا وحدت الوجود اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کا وحدت الشہود ایک ہی شے کے دو نام ہیں، وجود و شہود محض نزاع لفظی ہے، ان میں مطابقت ہے، مخالفت نہیں، شاہ ولی اللہ اپنے مکتوب مدنی میں وحدت الوجود اور وحدت شہود کو پہلے اس طرح سمجھاتے ہیں (ماخوذ از مکتوب مدنی شائع کردہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور)

وحدت وجود اور وحدت شہود دو لفظ ہیں، جن کا اطلاق در اصل مختلف معانی پر ہوتا ہے، کبھی ان کا استعمال سیر الی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وحدت شہود پر جاگزیں ہے، اس سیاق میں وحدت الوجود کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقت جامعہ کی تلاش و عرفان میں گم اور مستغرق ہو، استغراق کا یہ وہ مقام ہے، جہاں یہ عالم رنگ و بو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے،

اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں کہ جن پر خیر و شر کی معرفت کا دار و مدار ہے اور شرع و عقل جس کی پوری پوری نشاندہی کرتی ہے، سیر و سلوک کا یہ مقام محض عارضی ہوتا ہے، سالک چندے یہاں ٹھہر جاتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی دستگیری اور توفیق اس کو جلد ہی اس مقام سے نکال لے جاتی ہے، اس طرح وحدت شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکام جمع و تفرقہ کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں یعنی سالک اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب ہو گیا ہے کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہٍ ہے، اور کثرت جو اس کے متبائن محسوس ہوتی ہی ہے، وہ بھی من وجہٍ ہے، معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتہً زیادہ اونچا ہے،

اس کے بعد شاہ ولی اللہؒ اس کی بحث کرتے ہیں کہ آخر وحدت وجود اور وحدت شہود میں قدیم و حادث کا ربط و تعلق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ وحدت وجود کے ماننے والے تو یہ کہتے ہیں کہ اس عالم کی تہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے، مثلاً موم سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی صورتیں بنائی جائیں تو یہ سب اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہوں، مگر اصل کے لحاظ سے ایک ہی قرار دیا جائے گا، وحدت شہود کے ماننے والے اس عالم کو خداوند تعالیٰ کی صفات کا عکس اور سایہ سمجھتے ہیں، جو اس کے آئینہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں، اس کے بعد شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ وحدت شہود کی اس توجیہ کی تائید شیخ ابن العربی کے اقوال سے نہیں ہو پاتی لیکن شاہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ سراسر سہو ہے، وحدت شہود کے ماننے والے وجود حقیقی کے ساتھ وجود امکانی کو بھی تسلیم کرتے ہیں، اور وحدت وجود کے ماننے والے وجود حقیقی کے قائل ہیں، وجود امکانی میں ضعف اور نقص ہوتا ہے اور وجود حقیقی کامل اور قوی ہو اس لیے وجود امکانی عدم ہو کر وجود حقیقی کا جز ہو جاتا ہے، پھر یہ کہنا کہ حقائق ممکنات در اصل

عکس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں، کسی طرح بھی شیخ ابن العربی کی تصریحات کے خلاف نہیں، پھر شاہ ولی اللہ یہ کہتے ہیں کہ باقی رہی یہ بات کہ حضرت مجدد نے شیخ ابن العربی اور اس کے بعض اتباع کے اقوال کو اپنے وجدان کے خلاف محسوس کیا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ ایک ایسی لغزش ہے جس کا کشف کی لغزش سے کوئی تعلق نہیں، اور پھر جہاں تک اس طرح کی چھوٹی چھوٹی لغزشوں کا تعلق ہے، ان سے محفوظ بھی کون رہ سکتا ہے، اس لیے ان لوگوں کے مقام بلند میں ہرگز کوئی فرق نہیں پڑتا۔

شاہ ولی اللہؒ وحدت وجود اور وحدت شہود کو ایک ہی چیز سمجھتے تھے، اس لیے وہ اپنے چچا شاہ ابو الرضا کو جہاں وحدت الوجود کا شہسوار کہا ہے، وہاں ان کو امام ارباب معرفت و شہود بھی لکھا ہے، شاہ ابو الرضا وجود و شہود کے قائل ہونے کے ساتھ ہی شریعت کے بھی بڑے پابند رہے، اور اپنے تمام چھوٹے بڑے کاموں میں اس کا پورا لحاظ رکھتے، حتیٰ کہ سنت نبوی کی پیروی میں جب مسجد کے قریب پہنچتے تو کھڑے ہو جاتے، پہلے بایاں پاؤں جوتے سے نکالتے، پھر دایاں پاؤں بڑھا کر مسجد میں داخل ہوتے،

شاہ ولی اللہؒ انفاس العارفین میں ان کے بہت سے ملفوظات کفر و شرک درج کیے ہیں، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ وحدت الوجود کے قائل ہونے کے ساتھ ہی کفر و ایمان عذاب و ثواب، خیر و شر کی تفریق کا مٹانا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ دنیا کے فسق و فجور اور نجاستوں کو اوصاف عالم سمجھتے اور ان کو عالم کے تعینات اور صور مسدلہ قرار دیتے، وجود حقیقی کو ان سے منزہ تصور کرتے۔

شیخ ابو الرضا نے یہ بھی فرمایا کہ جاہل صوفی باکمال صوفیوں کی باتیں سمجھ نہیں پاتے تو ان کے معنی کچھ اور بتاتے رہتے ہیں،

شاہ ولی اللہ کے بڑے صاحبزادے شاہ عبدالعزیزؒ (المتوفی ۱۲۳۹ھ) بھی وحدت الوجود کے قائل رہے، ان کے زمانہ میں علاقہ سرسہ حصار کے مولانا نور محمد نے قائلین توحید وجودی پر کفر کا فتویٰ دیا، توحید وجودی کے حامیوں نے اس کا جواب دیا، آخر میں شاہ عبدالعزیزؒ کو حکم بنایا گیا کہ وہ اپنا فیصلہ دیں، ان کا فیصلہ ایک رسالہ کی صورت میں شائع کر دیا گیا ہے، جس کے آخر میں وہی ساری باتیں ہیں جو شاہ ولی اللہ کے مکتوب مدنی میں ہے، اس کے اقتباس سے مطلب کچھ اور واضح ہو جائے گا، اس لیے ہم اس کو ذیل میں درج کرتے ہیں:

"جمہور حضرات صوفیائے کرام وحدت الوجود کے اس وجہ سے قائل ہیں کہ بحسب باطنی اور نظر کشفی سے ان کو یہی تحقیق ہوا ہے کہ وجود حقیقی ایک ہی ہے اور وہی واجب الوجود ہے، اس کے ماسوا جو کچھ دنیا میں ہے وہ اس کے ظلال اور عکوس ہیں، اور اس کشف وجود حقیقی کے واحد ہونے میں کسی بزرگ کو اولیاء اللہ میں سے خواہ کسی خاندان میں سے ہوں اختلاف نہیں،

...... وجود ایک ہی ہے، اس کے سوا جو کچھ ہے، وہ عدم ہے، تمام ممکنات فی نفس الامر نظر کشفی اولیائے کرام میں اعدام ہیں، مگر بوجہ کمال صفت حضرت رب العزت یہ اعدام گویا شیشے ہیں، جن میں آفتاب وجود حضرت رب معبود کا عکس نمایاں ہے، جو شیشہ صاف اور برابر ہے اور سیدھا ہے، عکس صحیح نظر آتا ہے، اور اگر شیشہ میلا ہے یا ٹیڑھا ہے یا بالکل تاریک ہے، اسی کے موافق حق کا ظہور اس میں ہے، اور اس عکس کا صحیح نظر آنا دو امر پر موقوف ہے، پہلے قلب کے تصفیہ پر کہ دل کو ماسوا اللہ سے تعلق نہ رہے اور طالب عاشق اللہ کے ذکر میں ایسا مصروف ہو کہ اپنے آپ کو بھول جائے، دوام حضور حاصل ہو جائے، دوسرے نفس کا تزکیہ یعنی اخلاق رذیلہ اور عادات قبیحہ سے نفس پاک ہو جائے اور ترقی کر کے مقامات فنا اور مراتب بقا کو طے کرے، اور یہ دونوں امر تصفیہ اور تزکیہ، ریاضت شاقہ اور کامل مجاہدہ

پر موقوف ہیں، فرمایا، اللہ کریم نے وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی جو اشخاص ہمارے راستہ میں مجاہدہ کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے کھول دیتے ہیں، ریاضت اور مجاہدہ مورث مشاہدہ اور موجب نجات سرمدیہ اور باعث حصول ابدیہ اُسی وقت ہو سکتا ہے کہ شرع شریعت کے اتباع کے موافق کیا جائے، اگر معاذ اللہ اتباع ظاہری و باطنی شرع شریف میں لاپرواہی ہے تو پھر دھوکا ہے، لہٰذا طالب خدا کو ریاضت موافق اتباع شریعت و طریقت اختیار کر کے کشود کار کا امیدوار رہنا چاہیے،

تو مگو ما را بداں شہ بار نیست با کریماں کارہا دشوار نیست

طالب کو ابتدا میں نام خدا لینے سے ذوق اور حلاوت دل میں پیدا ہونی شروع ہوتی ہے، پھر اگر توفیق ایزدی رفیق حال اس کے ہے اور مرشد کامل کا سایہ سر پر اس کے ہے تو ذوق کے بعد شوق اور شوق کے پیچھے محبت اور محبت کمال پر پہنچنے سے عشق کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، عشق کی تعریف میں لکھا ہے کہ عشق ایک آگ ہے کہ مطلوب کے سوا اور تمام اشیاء کو جلا دیتی ہے، اسی آگ کے شعلہ زن ہونے پر توحید کا مقام کھلتا ہے، اور مطلوب ہی مطلوب نظر آتا ہے۔"

(رسالہ فیصلہ شاہ صاحب دہلوی، محمود پریس، حیدرآباد دکن، ص ۲۲-۱۹)

شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان والوں نے وحدت وجود اور وحدت شہود کے جھگڑے کو مٹا دینے کی کوشش کی لیکن آگے چل کر کچھ ایسے صوفیہ بھی ہوئے جو شاہ ولی اللہ کی تطبیق سے مطمئن نہ تھے، ان ہی میں مرزا مظہر جانجاناں اور ان کے مریدین تھے، مرزا مظہر جانجاناں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نظریے کے حامی تھے، اور انھوں نے کلمات طیبات میں ان کے بہت سے اشکال کو صاف کرنے کی کوشش کی ہے (کلمات طیبات مکتوب ششم ص ۲۷، مکتوب ہفتم ص ۲۸، مکتوب ہشتم ص ۲۹، مکتوب نہم ص ۳۰)

ان کے مرید غلام یحییٰ نے حضرت مجدد الف ثانیؒ کی حمایت میں ایک رسالہ کلمات الحق لکھا جس پر حضرت میرزا مظہر جان جاناں نے ایک تقریظ بھی لکھی، اس میں غلام یحییٰ لکھتے ہیں کہ وحدت وجود اور وحدت شہود کے درمیان کوئی تطابق ممکن نہیں، کیونکہ وحدت وجود کی بنیاد عالم اور موجد عالم کے مابین عینیت پر ہے، اور وحدت شہود کی رو سے واجب اور ممکن کے درمیان غیریت محض ہے۔

میر دردنے بھی واردات درد میں وحدت وجود اور وحدت شہود پر بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ کل من عند اللہ کے مطابق ہمہ از وست کی تصدیق وحی سے ہوتی ہے، اسلیے ہمہ اوست غلط ہے اور ہمہ از وست صحیح ہے، نتیجہ یہ ہے کہ وحدت الوجود کا عقیدہ نفس الامر کے اعتبار سے باطل ہے، وحدت شہود حق ہے، لیکن کیفیت اور حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصد ایک ہی ہے، یعنی قلب کا ماسوا کی گرفتاری سے آزاد کرنا۔

مولانا حاجی شاہ امداد اللہ چشتی صابریؒ (المتوفی ۱۳۱۷ھ) بھی وحدت الوجود کے قائل تھے، اور فرماتے کہ اس مسئلہ کو جس وضاحت کے ساتھ شیخ ابن عربی قدس اللہ سرہٗ نے سمجھایا، اس کا احسان موحدوں پر قیامت تک رہے گا، لیکن ان کو سمجھنے میں جو خطرات پیدا ہوتے ہیں، اس کا ذکر بھی ایک روایت بیان کرکے کیا ہے، جو یہ ہے کہ شیخ ابن عربی کے معاصر اور ہموطن شیخ شہاب الدین سہروردیؒ بھی تھے، ان سے لوگوں نے شیخ ابن عربی کے بارہ میں پوچھا تو فرمایا کہ وہ زندیق ہیں، لوگوں کو ان کی صحبت سے احتراز کرنا چاہیے، لیکن جب شیخ ابن عربی کی وفات ہوئی تو لوگوں نے شیخ شہاب الدین سہروردیؒ سے ان کی آخرت کے متعلق دریافت کیا، تو فرمایا کہ قطب الوقت کا انتقال ہوگیا جو ولی اللہ تھے، یہ سنکر لوگوں کو تعجب ہوا، اور کہا کہ آپ نے تو ان کو زندیق قرار دیا تھا، اور ہم لوگوں کو ان سے استفادہ کرنے میں محروم رکھا، یہ سنکر حضرت شیخ شہاب الدین

سہروردیؒ نے فرمایا، وہ ولی اور واصل بحق ضرور تھے، لیکن جذبہ قوی رکھتے تھے، وہ مقرب بارگاہ بھی تھے، لیکن قابل اتباع نہ تھے، اپنے آخر زمانے میں مجذوب ہوگئے تھے، انکی زبان افشائے اسرار میں بے اختیار ہوگئی تھی، اگر تم لوگ ان کی صحبت میں پہنچ جاتے تو گمراہ ہو جاتے، کیونکہ وہ غلبۂ حال میں کچھ ایسی باتیں کہہ جاتے تھے جو تمھاری سمجھ میں نہیں آتیں، عوام کو ان سے نقصان پہنچتا۔

(رسالہ در بیان وحدت الوجود از مولانا امداد اللہ ناروتی چشتی، صابری ص ۲)

وحدت وجود اور وحدت شہود کی بحثیں ضرور ہوتی رہیں، لیکن ان کا تعلق دراصل کشف و وجدان غلبۂ احوال اور محبت الہٰی کے مدارج سے رہا، وجود یا شہود کا احساس محض ایک کیفیت ہے، ایک حال ہے، اس کو اصلیت سے ہٹا کر مسلک یا عقیدہ بنانا صحیح نہیں، اور یہی تمام اکابر کا بھی مسلک رہا، ان پر ان کے ذوق و وجدان سے عشق الہٰی کا جتنا غلبہ اور استیلاء ہوتا اتنا ہی وہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے تصور سے مست رہتے، لیکن اس شدت عشق میں ایمان و کفر، ہدایت و ضلالت، نیکی و بدی، ثواب و عذاب کی تفریق مٹا دینے کے قائل نہ تھے، وحدت الشہود کے علاوہ وحدت الوجود کے اکابر صوفیہ کا بھی یہ مسلک رہا کہ کتاب و سنت اور شریعت کی خلاف ورزی کسی حال میں بھی نہ ہو، اگر کوئی ان کے کسی فعل کو غیر شرعی سمجھتا تو یہ اس کی فہم کا قصور ہوتا، اور اگر کسی وحدت الوجود کے حامی کا کوئی فعل واقعی غیر شرعی ہو جاتا تو پھر اس کا مسلک غیر اسلامی وحدت الوجود کا ہو جاتا، اس کا وحدت الوجود اسلامی باقی نہیں رہتا، اسلامی وحدت الوجود کو ہر حال میں اسلامی رہنا ضروری ہے۔

حافظ وکیع بن الجراح الرُّواسی

از مولوی حافظ محمد نعیم صاحب ندوی صدیقی رفیق دار المصنفین

دوسری صدی ہجری میں جن ممتاز اتباع تابعین نے علم وعمل کے چراغ روشن کیے اُن میں امام وکیع ابن الجراح کو نمایاں حیثیت حاصل ہے، اگرچہ ان کی تصانیف کی عدم شہرت اور نایابی کی بنا پر ان کی شخصیت اہل علم کی توجہات کا مرکز نہ بن سکی، لیکن علم وفضل، زہد وورع، ذہانت وفطانت اور قوت حافظہ میں ان کی نظیر بہت کم ملتی ہے، امام وکیع کے علوئے مرتبت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ابن مبارک، ابن معین اور ابن مدینی جیسے فضلائے روزگار ان ہی کے دامن تربیت کے پروردہ ہیں،

نام ونسب وکیع نام اور ابوسفیان الرواسی کینت تھی[1]، پورا سلسلہ نسب یہ ہے: وکیع بن الجراح ابن ملیح بن عدی بن الفرس بن سفیان بن الحارث بن عمر بن عبید بن رواس بن کلاب بن ربیعہ بن عامر بن صعصعہ[2] قبیلہ قیس عیلان کی ایک شاخ رواس کی نسبت سے رواسی کہلاتے ہیں[3]،

نشو ونما امام وکیع ۱۲۹ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے[4]، مگر بغدادی نے بسند امام وکیع کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب ان سے دریافت کیا گیا کہ آپ کی ولادت کب ہوئی؟ تو فرمایا

ولدت سنة ثمان وعشرين ومائة[5] — میری ولادت ۱۲۸ھ میں ہوئی۔

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۶۶ و الفہرست لابن ندیم ص ۳۱۷ [2] الطبقات الکبیر لابن سعد ج ۶ ص ۲۷۵
[3] الاعلام ج ۳ ص ۱۱۳۶ و المستطرفہ ص ۳۵ و تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۸۰ [4] صفوۃ الصفوۃ ج ۳ ص ۱۰۴ والانساب للسمعانی ج ۶ ص ۱۸۳ (جدید اڈیشن حیدرآباد) [5] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۶۲

اکثر محققین کی رائے ہے کہ آپ اصلاً کوفی تھے، مگر بعض کا خیال ہے کہ آپ کے مولد ہونے کا شرف نیشاپور کے استوا نامی ایک گاؤں کو حاصل ہے[1]، بیشتر شواہد اور دلائل اول الذکر ہی کو مرجح قرار دیتے ہیں، ممکن ہے کوفہ میں ولادت کے بعد استوا میں منتقل ہو گئے ہوں، امام وکیع نے کوفہ ہی میں نشو ونما پائی، وہاں ان کے والد بیت المال کی نگرانی کا فریضہ انجام دیتے تھے[2]، خود فرماتے ہیں:

کان ابی علی بیت المال[3] — میرے والد بیت المال کے نگراں تھے،

تحصیل علم امام وکیع نے اپنے وقت کے تقریباً سبھی علمی سرچشموں سے اپنی علمی تشنگی فرو کی، ان کے زمانہ تک علم سینہ بسینہ رائج تھا، اسی بنا پر تحصیل علم میں جو مشقت اور تکلیفیں علمائے سلف نے اٹھائیں وہ اہل کی نظر سے مخفی نہیں، ان حالات میں جب ہم امام وکیع کے اساتذہ کی طویل فہرست پر نظر ڈالتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے علم کی تحصیل کے لیے کتنی مشقت جھیلی ہوگی، مگر اسی سچی لگن اور جذبۂ صادق نے انھیں علوئے مرتبت کے اس مقام پر فائز کیا کہ زبان خلق نے انکو امام المسلمین، احد ائمة الاسلام اور محدث العراق کے خطابات سے نوازا،

امام وکیع کے فطری جوہر طالب علمی ہی کے زمانہ میں نمایاں ہونے شروع ہو گئے تھے، چنانچہ جب وہ امام اعمش کے پاس کسب فیض کے لیے گئے تو انھوں نے نام دریافت کرنے کے بعد فرمایا:

مااحسب لاسیکون لك نبأ[4] — میرا خیال ہے کہ تمہارا مستقبل شاندار ہوگا۔

یحییٰ بن یمان امام وکیع کے عہد طالب علمی کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ

---

[1] کتاب الجمع بین رجال الصحیحین ج ۲ ص ۵۴۶ [2] الاعلام ج ۳ ص ۱۱۳۶ [3] الانساب للسمعانی ج ۶ ص ۱۸۱ (طبع جدید) [4] ایضاً

نظر سفیان الی عینی وکیع فقال | سفیان نے امام وکیع کی آنکھوں میں
ترون ھذا الرواسی، لایموت | دیکھکر فرمایا کہ تم لوگ اس رواسی کو دیکھ
حتی یکون له شأن[1] | رہے ہو، موت سے پہلے اسکی بڑی منزلت ہوگی

اپنے شاگرد کے بارے میں استاذ کی یہ پیشینگوئی پوری ہوئی،

شیوخ امام وکیع نے مختلف ملکوں کے نامور فضلاء سے فیض حاصل کیا، ان میں سے نمایاں اساتذ کے نام یہ ہیں:-

اسماعیل بن ابی خالد، ہشام بن عروہ، سلیمان الاعمش، عبداللہ بن عون، ابن جریج، اوزاعی، سفیان ثوری[2]، ایمن بن نابل، عکرمہ بن عمار، ثوربن ابی صدقہ، جریر بن حازم، عبداللہ بن سعید بن ابی ہند، معروف بن خربوذ، عبدالرحمٰن بن الغسیل، ابی خلدہ، خالد ابن دینار، سلمہ بن نبیط، عیسیٰ بن طہمان، مصعب بن سلیم، مسعر بن حبیب، عبدالمجید بن وہب العقیلی، اسامہ بن زید اللیثی، اسماعیل بن مسلم العبدی، البختری بن المختار، بدر بن عثمان، جعفر بن برقان، حاجب بن عمر، حریث بن ابی مطر، حنظلہ بن ابی سفیان، علی بن صالح بن حی، زکریا بن اسحاق، زکریا بن ابی زائدہ، سعید بن عبید، طلحہ بن یحییٰ، عبدالحمید بن جعفر، عذرہ بن ثابت، علی بن المبارک، عمر بن ذر، عمران بن حدیر، معاویہ بن ابی مزرد، معروف بن واصل، نافع بن عمر الجمحی، موسیٰ بن علی بن رباح، یزید بن ابراہیم التستری، فضیل بن غزوان، مالک بن مغول، ابن ابی ذئب، ابن ابی لیلیٰ، محمد بن قیس الاسدی، مساور الوراق، ہشام الدستوائی، ہشام بن سعد، یعلی بن الحارث، ابی سنان الشیبانی، افلح بن حمید، حماد ابن سلمہ، حماد بن نجیح، زمعہ بن صالح، صالح بن اوس العبسی، سعید بن عبدالعزیز التنوخی،

[1] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۶۹ [2] ایضاً ص ۴۶۶

سلیمان بن المغیرہ، صالح بن ابی الاخضر، عبداللہ بن عمر العمری، عبدالعزیز بن ابی رواد، فضیل ابن مرزوق، قرہ بن خالد، مبارک بن فضالہ، موسیٰ بن عبیدہ الربذی، ہمام بن یحییٰ، یونس ابن ابی اسحاق، ابی ہلال الراسبی، یزید بن زیاد،[1]

ایک روایت کے مطابق امام وکیع نے امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے ارشد تلامذہ امام ابویوسف اور امام زفر سے بھی سماعت حدیث کی تھی[2]۔ بغدادی نے بھی لکھا ہے کہ وکیع نے امام ابوحنیفہ سے بھی سماع کیا تھا، وکان قد سمع منه شیئاً کثیراً[3]، صیمری نے بھی ان کا شمار امام اعظم کے تلامذہ کے ساتھ کیا ہے[4]۔

درس حدیث ان جلیل القدر اساتذہ کے فیض نے ان کو آسمان علم کا نیر تاباں بنادیا اور ان کے فضل و کمال کی شہرت دور دور تک پھیل گئی، اور مختلف ملکوں کے طلبہ اس منبع علم سے فیضیاب ہونے کے لیے اُمڈ پڑے، امام وکیع کے حلقۂ درس سے جو فضلا نکلے ان میں یحییٰ بن آدم، ابن معید اور ابن مدینی جیسی یگانۂ وقت ہستیاں شامل ہیں، اور عبداللہ بن مبارک جیسے جلیل القدر بزرگ جنھوں نے امام ابوحنیفہ، امام مالک اور حمید الطویل جیسے ائمہ سے فیض حاصل کیا تھا، وہ بھی وکیع سے فخریہ روایت کرتے تھے،

امام وکیع نے اپنے شیخ سفیان ثوری کی رحلت کے بعد مسند درس کو زینت دی[5]، مشہور امام جرح و تعدیل عبدالرحمٰن بن مہدی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ۳۵ سال کی عمر میں درس حدیث دینا شروع کر دیا تھا، لیکن ابراہیم حربی کا بیان ہے کہ "حدث وکیع وھو ثلاث وثلاثین سنة" یعنی وکیع نے ۳۳ سال کی عمر میں درس کا آغاز کیا تھا،

[1] تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۳-۱۲۴ [2] الفوائد البہیہ ص ۲۲ [3] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۱ [4] الجواہر المضیئہ ج ۲ ص ۲۰۸ [5] صفوۃ الصفوۃ ج ۳ ص ۱۰۴ و تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۱

وہ جہاں بھی جاتے ان کا حلقۂ درس مرجعِ خلائق بن جاتا، اور دوسرے تمام حلقہائے درس ویران نظر آنے لگتے تھے، ابو ہشام رفاعی کہتے ہیں:-

دخلت المسجد الحرام فاذا عبید اللہ	ایک مرتبہ میں مسجد حرام میں گیا تو عبید اللہ
بن موسیٰ یحدث والناس حوله	ابن موسیٰ کو حدیث کا درس دیتے دیکھا، ان
کثیر قال فطفت اسبوعاً ثم	کے ارد گرد طلبہ کا ہجوم تھا، پھر ایک ہفتہ
جئت فاذا عبید اللہ قاعد	طواف کے بعد جو آکر دیکھا تو عبید اللہ تن
وحده فقلت ما هذا فقال	تنہا بیٹھے ہوئے ہیں، میں نے پوچھا کیا ہوا،
قدم التنین فاخذهم یعنی	انھوں نے کہا ایک اژدہا آگیا ہے جو پورے حلقہ
وکیعاً[1]	کو نگل گیا، ان کی مراد امام وکیع سے تھی۔

خطیب نے بھی اس واقعہ کو مزید تفصیل سے لکھا ہے،[2]

اس کے علاوہ بھی مسجد حرام کے کئی حلقہائے درس امام وکیع کے مکہ آجانے کے بعد ویران ہوگئے، جن کی تفصیل خطیب نے بیان کی ہے۔

تلامذہ

امام وکیع کے تلامذہ کی فہرست بھی بہت طویل ہے، مشہور تلامذہ کے نام یہ ہیں:-

احمد بن حنبل، ابن المدینی، یحییٰ بن آدم، قتیبہ بن سعید، یحییٰ بن معین، ابو خیثمہ، زہیر ابن حرب، ابوبکر بن ابی شیبہ، احمد بن جعفر الوکیعی، عباس بن غالب الوراق، یعقوب الدورقی[3]، عبید اللہ بن ہاشم، ابراہیم بن عبد اللہ القصار[4]، احمد بن منیع، حسن بن عرفہ[5]، اسحاق الحنظلی،

[1] تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۹ [2] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۹۹ [3] الانساب للسمعانی ج ۶ ص ۱۸۱ و تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۶ [4] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۸۰ [5] خلاصہ تذہیب تہذیب الکمال ج ۱ ص ۱۵۱۳

محمد بن نمیر، عبد اللہ الحمیدی، محمد بن سلام، یحییٰ بن جعفر، یحییٰ بن موسیٰ، محمد بن مقاتل، ابو سعید الاشج، نصر بن علی، سعید بن ازہر، ابن ابی عمر، علی بن خشرم[1]، یحییٰ بن یحییٰ نیسا پوری، محمد بن صباح الدولابی، ابراہیم بن سعد الجوہری[2]۔

حافظ ابن حجر نے ابراہیم بن عبد اللہ القصار کو امام وکیع کا آخری شاگرد بتایا ہے، مذکورہ بالا تلامذہ کے علاوہ امام وکیع کے بعض ان مشاہیر ائمہ نے بھی روایت حدیث کی ہے جو وکیع کے استاذ ہیں یا شیوخ کی صف کے بزرگ ہیں، جیسے امام سفیان بن عیینہ اور عبد الرحمن بن مہدی۔

فضل وکمال

امام وکیع کا فضل وکمال ان کے دور کے علماء میں مسلّم تھا، اور وہ سب ان کے کمالات کے معترف تھے،

امام احمد فرماتے ہیں کہ

ما رأیت رجلاً قط مثل وکیع	میں نے علم، حفظ، اسناد اور ساتھ ہی ساتھ
فی العلم والحفظ والاسناد	ورع وتقویٰ میں امام وکیع بن جراح کا
والابواب مع خشوع وورع	مثل کسی کو نہیں دیکھا،

انہی کا دوسرا قول ہے:-

ما رأت عینی مثله قط یحفظ	میری آنکھوں نے امام وکیع کا مثل نہیں دیکھا،
الحدیث جیداً ویذاکر	وہ حدیث کے بڑے اچھے حافظ تھے، فقہ بھی
بالفقه فیحسن مع ورع واجتهاد[3]	بہترین پڑھاتے تھے، تقویٰ اور اجتہاد
	میں ممتاز تھے،

[1] کتاب الجمع بین رجال الصحیحین ج ۲ ص ۵۴۶ [2] تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۵ [3] صفوۃ الصفوۃ ج ۳ ص ۱۰۲

ابن عماد کہتے ہیں:

ما کان بالکوفۃ فی زمان وکیع افقہ ولا اعلم بالحدیث کان وکیع جھبذاً[1]

وکیع کے زمانہ میں کوفہ میں ان سے بڑا فقیہ اور حدیث کو ان سے زیادہ جاننے والا کوئی نہیں تھا، امام وکیع عبقری وقت تھے۔

یحییٰ بن معین بیان فرماتے ہیں

کان وکیع فی زمانہ کالاوزاعی فی زمانہ[2]

امام وکیع کی انکے زمانہ میں وہی حیثیت تھی جو امام اوزاعی کی انکے وقت میں تھی،

ابن ناصر الدین کا قول ہے

ابوسفیان (وکیع) محدث العراق ثقۃ متفق ورع[3]

امام ابوسفیان وکیع محدث عراق ثقہ اور متقی ہیں،

ابن سعد نے انھیں ثقہ، بلندمرتبہ عالم، مامون، کثیر الحدیث اور حجۃ لکھا ہے[4]، ان کمالات کی بنا پر وہ امام کوفہ اور محدث عراق کے خطابات سے یاد کیے جاتے تھے،

ذہانت وقوت حافظہ

مبدأ فیاض نے امام صاحب کو غیر معمولی قوتِ حافظہ سے نوازا تھا، ان کی ذکاوت وفطانت کے جوہر صغر سنی ہی میں کھلنے لگے تھے، طالب علمی کے زمانہ میں انھوں نے جو حدیث کسی شیخ سے سنی تھی، وہ عمر بھر ان کے حافظہ میں محفوظ رہی، ان کی اس خصوصیت پر ائمۂ وقت رشک کرتے تھے، قاسم حرمی بیان کرتے ہیں کہ سفیان ثوری امام وکیع کو بلاکر پوچھتے کہ رواسی تم نے کونسی حدیث سنی ہے، وہ پوری سند کے ساتھ اس کو بیان کردیتے کہ مجھ سے

۱؎ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۹۶ ۲؎ شذرات الذہب ج ۱ ص ۳۵۰ ۳؎ کتاب الانساب السمعانی ص ۲۶۱
۴؎ صفوۃ الصفوۃ ج ۳ ص ۱۰۲ ۵؎ طبقات ابن سعد ج ۶ ص ۲۷۵

فلاں شخص نے اس طرح حدیث روایت کی ہے، راوی کا بیان ہے کہ سفیان ثوری اپنے شاگرد کی یہ حاضر دماغی دیکھکر مسکراتے اور تعجب وحیرت کا اظہار کرتے[1]،

اپنی قوت حافظہ کے بارہ میں خود وکیع کا بیان ہے کہ

مانظرت فی کتاب منذ خمس عشرۃ سنۃ الا فی صحیفۃ یوماً فنظرت فی طرف منہ ثم اعدتہ[2] علی مکانہ[3]،

میں نے گذشتہ پندرہ سال کے عرصہ میں سوائے ایک دن کے کبھی کتاب کھولکر نہیں دیکھی اور اس ایک مرتبہ میں بھی بہت سرسری طور سے دیکھا اور کتاب کو پھر رکھدیا

اسی قوت حافظہ کا یہ نتیجہ تھا کہ درس کے وقت کتاب سامنے نہیں رکھتے تھے، بلکہ زبانی حدیث کا درس دیتے تھے، اور طلبہ کو اثنائے درس میں یا اس کے بعد قلمبند کرتے تھے، طالب علمی کے زمانہ میں بھی انھوں نے درس کے وقت کبھی حدیثوں کو قلمبند نہیں کیا، بلکہ درس کے بعد گھر آکر لکھتے تھے،

ماکتبت عن سفیان الثوری حدیثاً قط کنت احفظہ فاذا رجعت الی المنزل کتبتہ[4]

میں نے سفیان ثوری کے درس کے وقت کبھی حدیث لکھی نہیں بلکہ اس کو دماغ میں محفوظ کرلیتا تھا، پھر گھر واپس آکر لکھتا تھا،

اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں کا حافظہ تو بتکلف ہے اور امام وکیع فطری حافظ تھے[5]، امام وکیع کے لڑکے کا بیان ہے کہ میں نے اپنے والد کے ہاتھ میں کبھی کوئی کتاب اور کاغذ کا ٹکڑا نہیں دیکھا[6]،

امام موصوف کے نزدیک قوتِ حافظہ کا سب سے بڑا نسخہ معاصی سے اجتناب ہے، اللہ تعالےٰ

۱؎ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۸، ۲؎ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۵۰۵، ۳؎ ایضاً ۴؎ ایضاً ۵؎ کتاب الانساب للسمعانی ص ۲۶۱ ۶؎ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۹

ہر انسان کو حفظ وفہم کی دولت سے نوازتا ہے، مگر خباثت اور معاصی کی کثرت اس کو کند کر دیتی ہے،

علی بن حشرم کہتے ہیں کہ میں نے امام وکیع کے ہاتھ میں کبھی کوئی کتاب نہیں دیکھی، وہ صرف اپنے حافظہ سے درس دیتے، ان کی حیرت انگیز قوت حافظہ دیکھکر میں نے ان سے کوئی ایسی دوا پوچھی جس سے حافظہ اچھا ہو جائے، امام صاحب نے فرمایا

ترک المعاصی ماجربت مثلہ للحفظ[۱] — معاصی سے اجتناب سے بڑھکر قوت حافظہ کے لیے کوئی چیز میرے تجربہ میں نہیں آئی،

ایک دفعہ کسی شخص نے سوء حافظہ کی شکایت کی، امام وکیع نے اس کو معاصی سے اجتناب کا مشورہ دیا اور فرمایا علم خداوند قدوس کا نور ہے، وہ کسی گناہ گار اور عاصی کو عطا نہیں کیا جاتا، درج ذیل اشعار میں اسی واقعہ کا ذکر ہے،

شکوت الی وکیع سوء حفظی — فاوصانی الی ترک المعاصی

وعللہ بان العلم فضل — وفضل اللہ لا یعطیہ لعاصی[۲]

اخلاقی فضائل علمی کمالات کے ساتھ اخلاقی فضائل سے بھی آراستہ تھے، دنیاوی دولت اور وجاہت کی آپ کی نگاہ میں کوئی وقعت نہیں تھی اور ہمیشہ اس سے دامن بچاتے رہے، خلیفہ ہارون رشید نے آپ کے سامنے منصب قضا کی پیشکش کی، آپ نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا[۳]،

ایک مرتبہ محمد بن عامر مصیصی نے امام احمد سے دریافت کیا کہ آپ وکیع سے زیادہ محبت رکھتے ہیں یا یحییٰ بن سعید سے، امام احمد نے جواب دیا، میں وکیع کو یحییٰ سے افضل سمجھتا ہوں، انھوں نے حفص بن غیاث کی طرح عہدۂ قضا کو قبول کرنے سے گریز کیا تھا، اور یحییٰ نے معاذ بن جبل کی طرح اپنے کو اس منصب کی آزمائشوں میں گرفتار کر لیا[۴]،

---

۱ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۹ ۲ مرآۃ الجنان للیافعی ج ۱ ص ۴۵۰ ۳ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۶۲ والاعلام ج ۳ ص ۱۲۰۶ ۴ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۵

ان کی والدہ نے انتقال کے وقت تقریباً ایک لاکھ نقد یا اتنی قیمت کی جائداد وراثت میں چھوڑی تھی، وکیع نے کبھی اپنے حصہ کا مطالبہ نہیں کیا، گھر میں جو کھانا اور کپڑا مل جاتا اسی پر قانع وشاکر رہتے تھے، نہ مزید کے لیے مطالبہ کرتے اور نہ اس بارے میں کوئی گفتگو ہی کرتے تھے[۱]،

ایک مرتبہ ایک شخص آپ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ امام اعمش کے حلقۂ درس میں آپ نے میری دوات کی روشنائی استعمال کی تھی، اس کی قیمت ادا کیجئے، راوی کا بیان ہے کہ امام موصوف نے کسی بحث وتحقیق کے بغیر دینار کی ایک تھیلی لاکر اس شخص کو دیدی اور فرمایا کہ مجھے افسوس ہے کہ اس وقت میرے پاس اس کے سوا کچھ نہیں ہے[۲]،

خوف وخشیت کا یہ عالم تھا کہ ابن معین کا بیان ہے کہ میں نے وکیع کو اکثر یہ کہتے سنا

أی یوم لنا من الموت؟

داؤد بن یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، میں نے عرض کیا "یا رسول اللہ ولی کون لوگ ہوتے ہیں؟" ارشاد فرمایا "جو لوگ اپنے ہاتھ سے کسی کو ضرر نہیں پہنچاتے، اور بلاشبہہ وکیع انھی میں سے ایک ہیں"۔

دولت مند ہونے کے باوجود نہایت سادہ اور معمولی زندگی بسر کرتے تھے، پھر بھی اس خوف سے لرزاں رہتے کہ کہیں خداوند قدوس کے یہاں اس "تعیش" کی باز پرس نہ ہو، ان کی جسمانی تروتازگی کی وجہ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی تھی کہ وہ عیش وتنعم کی زندگی بسر کرتے ہیں، ایک مرتبہ جب وہ مکہ گئے تو حضرت فضیل بن عیاض نے جو مشہور زاہد ہیں، انھیں دیکھکر کہا کہ آپ تو عراق کے راہب ہیں، یہ موٹاپا کیسا؟ فرمایا کہ ھذا فرحی بالاسلام، یعنی یہ چیز درحقیقت نعمت اسلام سے بہرہ ور ہونے کی خوشی اور مسرت کا نتیجہ ہے[۳]۔

---

۱ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۶۹ ۲ ایضاً ۳ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۸۱ و تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۳۰

عبادت ان کی عبادت کی کثرت، رقت قلب اور گریہ پر ان کے معاصر ائمہ واخیار تک رشک اور اس کی تمنا کرتے تھے، ابراہیم بن شماس کہتے ہیں کہ اگر میں کوئی آرزو کرتا تو وکیع کی عبادت اور رقت کی تمنا کرتا۔[۱]

قاضی یحیٰ بن اکثم امام وکیع کا سفر و حضر میں بارہا ساتھ رہا ہے، ان کا بیان ہے کہ وکیع ہر شب میں قرآن ختم کرتے تھے، اور ہمیشہ روزہ رکھتے تھے،[۲] ایک دوسرے معاصر یحیٰ بن ایوب بیان کرتے ہیں کہ وہ رات میں ثلث قرآن پڑھنے سے قبل نہیں سوتے تھے، اور پھر رات کے آخری حصہ میں بیدار ہو جاتے تھے،[۳]

ان کی شب بیداری اور عبادت گذاری کا رنگ پورے گھر پر چڑھا ہوا تھا، اور گھر کا ہر ہر فرد حتیٰ کہ ملازم تک تہجد کے پابند تھے، ابراہیم بن وکیع فرماتے ہیں

کان ابی یصلی اللیل فلا یبقی	میرے والد جب رات میں نماز پڑھتے تھے
فی دارنا احد الا صلی حتی	تو ہمارے گھر میں کوئی شخص ایسا نہیں باقی
ان جاریۃ لنا سوداء لتصلی[۴]	رہتا تھا جو نماز نہ پڑھتا ہو حتیٰ کہ ہماری
	سیاہ فام لونڈی بھی نماز پڑھتی تھی،

معمولات سفیان بن وکیع اپنے والد کے شب و روز کے معمولات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"میرے والد صائم الدہر تھے، صبح سویرے بیدار ہو جاتے، فجر کی نماز کے بعد مجلس درس شروع ہو جاتی، دن نکلنے تک اس میں مشغول رہتے، پھر گھر جا کر ظہر کی نماز تک قیلولہ فرماتے، اس کے بعد ظہر کی نماز ادا کرتے اور پھر عصر تک طلبہ کو قرآن کا درس دیتے

---

[۱] تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۳ [۲] شذرات الذہب ج ۱ ص ۳۰۰ [۳] سمعانی ج ۱ ص ۲۷۶ وصفوۃ الصفوۃ ج ۳ ص
[۴] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۱

اور پھر مسجد آکر عصر کی نماز پڑھتے اور اس سے فارغ ہو کر پھر درس قرآن شروع ہو جاتا اور شام تک مذاکرہ میں منہمک رہتے، پھر مکان تشریف لا کر افطار فرماتے، اس سے فارغ ہو کر نماز پڑھتے تھے،[۱]

مسلک امام وکیع گرچہ منصب امامت و اجتہاد پر فائز تھے، لیکن فتویٰ مسلک حنفیہ کے مطابق دیتے تھے، اس سے قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ حنفی مسلک کی طرف مائل تھے۔

یحیٰ بن معین فرماتے ہیں:۔

کان وکیع ...... یفتی بقول	امام وکیع ...... ابو حنیفہ کے قول
ابی حنیفۃ وکان قد سمع منہ	کے مطابق فتویٰ دیتے تھے اور انھوں نے
شیئاً کثیراً[۲]	امام صاحب سے کافی سماعت بھی کی تھی،

علالت اور وفات ۱۹۶ھ کے اواخر میں زیارت حرمین کے لیے تشریف لے گئے، حج سے فراغت کے بعد اسہال کی شکایت ہو گئی، اس لیے وطن کا قصد کیا، لیکن مرض شدت اختیار کرتا گیا، اور کوفہ اور مکہ کے درمیان مقام فید میں پہنچے تھے کہ پیام اجل آگیا، اور علم و فضل کا یہ پیکر اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہو گیا،[۳] اس وقت عمر ۶۸ سال کی تھی،

تصنیفات متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام وکیع نے درس و تدریس کے ساتھ تالیف و تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رکھا تھا، امام احمد فرماتے ہیں: علیکم بمصنفات وکیع[۴]۔ امام ابن جوزی کا بیان ہے کہ

---

[۱] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۲ [۲] ایضاً [۳] العبر فی خبر من غبر ج ۱ ص ۳۲۵ [۴] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۱ و تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۶ و تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۷۶

صنف التصانیف الکثیرۃ[1] انھوں نے بکثرت کتابیں تصنیف کیں۔

لیکن ان تصنیفات کی کوئی تصریح نہیں ہے، خیر الدین زرکلی نے لکھا ہے کہ

له مصنف فی الفقه والسنن،[2] مگر صراحت کے ساتھ صرف دو کتابوں کے نام ملتے ہیں

۱۔ مصنف ابی سفیان[3] (وکیع بن الجراح)

۲۔ کتاب السنن۔[4]

مگر آج ان کی کسی تصنیف کی موجودگی کا پتہ نہیں چلتا، یہی وجہ ہے کہ خلیفہ چلپی اور صاحب المعجم نے امام وکیع کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں کیا ہے۔

---

[1] صفوۃ الصفوہ ج ۲ ص ۱۰۴ [2] الاعلام ج ۳ ص ۱۱۳۶ [3] المستطرفہ ص ۳۵ [4] الفہرست ص ۳۱۶

شوقی اور اُن کی شاعری

(۱۸۶۹ء — ۱۹۳۲ء)

از جناب مولوی مقتدیٰ حسن صاحب اعظمی فاضل الازہر یونیورسٹی قاہرہ

جدید عربی ادب کی تاریخ میں شوقی کا نام سب سے زیادہ نمایاں اور ان کے فنی کارنامے سب سے زیادہ مشہور و مقبول ہیں، اپنے سحر آفریں نغمات سے انھوں نے عرب دنیا کو اس طرح متاثر کیا کہ زندگی ہی میں انھیں "امیر الشعراء" کے لقب سے نوازا گیا، ادباء و ناقدین فن اپنی شہرت و مقبولیت کے لیے شوقی کے فن کی تعریف یا اس کی تنقید کرتے تھے، ان کی زندگی ہی میں ناقدین کے دو مختلف گروہ پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ ان کا زبردست حامی اور ان کے فنی کارناموں کا حد درجہ مداح تھا، دوسرا گروہ ان کے ان مخالفین و ناقدین کا تھا جو ان کی شاعری میں کسی کمال کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھا، اس کا دعویٰ تھا کہ شوقی کی شاعری میں نہ جذبات کی ترجمانی ہے اور نہ کسی طرح کی اپیل، وہ ایک شاعر کی حیثیت سے اپنے فرض کی ادائیگی میں بالکل ناکام ہیں، اور بعد کے لوگوں کے .... لیے کوئی اچھی مثال قائم نہ کر سکے، ایسی صورت میں شوقی کی صحیح فنی حیثیت کو متعین کرنا اور جدید عربی ادب میں انکو ان کے اصلی مقام پر رکھنا مشکل ہے، تاہم آیندہ سطور میں شوقی کی شاعری کا تعارف کراتے ہوئے ان کی فنی حیثیت اور موافق و مخالف آراء کے صحیح اجزاء کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی، اس سے ہندوستان میں عربی ادب کے قدر دانوں اور جدید عربی شاعری سے

دلچسپی رکھنے والوں کو اس باکمال شاعر کے بارے میں کچھ مفید معلومات حاصل ہو سکیں گی۔

قدیم وجدید رجحان تقریباً ایک صدی پہلے سے عربی ادب میں دو مختلف رجحان نمایاں ہوئے ہیں پہلا عربی ——— اور دوسرا مغربی۔

پہلے رجحان کی نمائندگی ازہر یونیورسٹی کرتی آئی ہے، جس نے ترکی دور حکومت میں عربی زبان کے تمام اسلامی سرمایہ کو پوری طرح محفوظ رکھا۔ اس دور میں دوسرے تمام مدارس تقریباً دم توڑ چکے تھے، عربی اور اسلامی تعلیم کی جو کچھ روشنی باقی تھی وہ فیض تھا جامعہ ازہر کا جس نے اس نازک دور میں بھی اپنی امتیازی حیثیت کو باقی رکھا۔

جامعہ ازہر نے اس دور میں دینی علوم کے ساتھ زبان ولغت اور طب وفلسفہ کے علوم پر بھی نگاہ رکھی، ان کی باقاعدہ تعلیم دی جاتی تھی، البتہ دینی علوم کے مقابلہ میں ان علوم کی اہمیت کم تھی، ویسے دینی علوم بھی ترکی حکومت کی بے اعتنائی کا شکار ہو چکے تھے۔[1]

اس دور میں علمی وادبی سرگرمیاں محدود ہو گئی تھیں، متقدمین کی علمی خدمات پر پردہ سا پڑ گیا تھا، فکری جمود کی یہ حالت تھی کہ ازہری علما حواشی وشرح سے آگے کوئی کارنامہ انجام نہ دے سکے، امام شافعی، فارابی اور ابن خلدون وغیرہ جلیل القدر علما کی تصنیفات کے بارے میں جاننے والے بہت کم رہ گئے تھے۔

ازہری علماء کے اس جمود کی وجہ سے عربی علوم اپنی وسعت کے باوجود سمٹ گئے تھے اور ایک عام فکری جمود پیدا ہو چکا تھا، اس لیے اس تعطل اور فکری جمود کو توڑنے کی سخت ضرورت تھی۔

فکری زندگی کی جو جھلک ہم نے پیش کی یہی صورت ادبی زندگی کی بھی تھی، ترکی دور سے

[1] (ڈاکٹر شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۹)

پہلے ادبی میدان میں جو سرگرمی نظر آتی ہے وہ اس دور میں تقریباً ختم ہو چکی تھی، گذشتہ شعراء کی بھونڈی تقلید، صنائع وبدائع کا پرتکلف استعمال اور بیجا تضمین وغیرہ اس دور کی شاعری کا امتیازی وصف ہیں۔

۱۷۹۸ء میں نپولین نے مصر پر چڑھائی کی، اس کے سہ سالہ قیام میں مصریوں کو یورپ کی ترقی وتمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا، اس وقت ان کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ ادبی وفکری میدان میں یورپ سے استفادہ کرنا ضروری ہے، دوسری طرف مصر کے بادشاہ محمد علی نے اپنی فوجی طاقت بہتر بنانے کے لیے مختلف مدارس قائم کیے، جن میں مغربی اساتذہ کی خدمات حاصل کی گئیں۔[1]

اسی وقت سے مصر میں دو طرح کے فکری رجحانات پہلو بہ پہلو چلنے لگے، ایک تقلیدی و قدامت پرستی کا جس کا مرکز جامعہ ازہر تھا، اور دوسرا تجدد پسندی کا جس کا سرچشمہ مغربی تہذیب اور جدید علوم تھے، جن سے اب تک مصری نا آشنا تھے۔

مغربی دنیا کے ساتھ مصریوں کے اس ربط واتصال سے علمی وفنی میدان میں نمایاں تبدیلی ہوئی، لیکن ادبی زندگی پر اس کا اثر انیسویں صدی عیسوی کے آخری پچاس سالوں میں شروع ہوا، کیونکہ جب تک دونوں قوموں کے مابین ادبی تعلقات استوار نہ ہوں اور ان کے ماحول ومزاج اور ذوق وفکر میں ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک ایک قوم دوسری قوم کے ادب کو نہ تو سمجھ سکتی ہے اور نہ اسے ہضم کر سکتی ہے۔

اس بنا پر مصری قوم اپنی علمی ترقی کے ابتدائی مرحلہ میں مغربی ادب سے زیادہ قریب نہ ہو سکی، اس کے لیے مزید کوشش اور وقت کی ضرورت تھی، اس کا راستہ مصری بادشاہ محمد علی کی کوشش سے ہموار ہوا۔

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۱ ص ۱۶

محمد علی نے ۱۸۲۶ء میں یورپ وفود بھیجنے کا سلسلہ شروع کیا، اس سے مصری نوجوانوں
کو یورپ کی زندگی اور وہاں کے ادب سے قریب ہونے کا موقع ملا، اس طرح ادبی میدان
میں تاثیر و تاثر کی ابتدا ہوئی،[1]

ثقافتی وفود میں جو لوگ یورپ گئے اُن میں رفاعۃ طہطاوی کا نام سب سے نمایاں ہے، انھوں نے
وہاں سے واپسی کے بعد ترجمہ کی تحریک میں جان ڈالی اور مغربی علوم سے مصریوں کو روشناس
کرانے میں بڑا کارنامہ انجام دیا،

محمد علی اور اس کے بعد سعید کے زمانہ تک ان کوششوں اور ثقافتی سرگرمیوں کا کوئی
خاص اثر ادبی زندگی پر نہیں پڑا، اسماعیل متوفی ۱۸۹۵ء کے دور سے ہر گوشہ میں تبدیلی پیدا
ہونے لگی اور جدید تہذیب کا اثر سیاسی، تعلیمی اور ادبی تمام میدانوں میں ظاہر ہونے لگا اور
تعلیمی امور کے ذمہ داروں نے یہ محسوس کیا کہ جامعہ ازہر عربی زبان کی تعلیم میں اب اپنی ذمہ داری
پوری طرح انجام نہیں دے رہا ہے، اور اس کے فارغین میں موجودہ علمی تحریک کا ساتھ دینے
کی صلاحیت نہیں ہے، اس لیے علی مبارک پاشا متوفی ۱۸۹۳ء نے مدرسہ دار العلوم
کی بنیاد ڈالی، اس نے ازہریوں کے جمود سے پیدا ہونے والے خلا کو پر کیا،[2]

انیسویں صدی عیسوی کے آخری تیس سالوں میں لبنان اور شام کے ادبا کا ایک
گروہ مصر آیا جس کے اکثر افراد یورپ و امریکہ کے عیسائی مدارس کے تعلیم یافتہ تھے، انھوں نے
مصر کی ادبی ترقی میں اہم کردار ادا کیا، اور صحیح معنوں میں مصریوں کو مغربی ادب سے روشناس
کرایا، نجیب حداد اور دوسرے ادیبوں نے کورنی اور شکسپیر کے اشعار اور ڈراموں کا
ترجمہ کیا، سلیمان البستانی نے ہومر کی الیڈ کو عربی کا جامہ پہنایا، مغربی ناول اور ڈراموں

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۱ ص ۲۴ [2] ایضاً ج ۲ ص ۳۹

کا ترجمہ ہوا جس سے عام لوگوں کے ذوق میں تبدیلی پیدا ہوئی،

۱۹۰۸ء میں جب قاہرہ یونیورسٹی قائم ہوئی تو اس میں مصری اساتذہ کے ساتھ مستشرقین
بھی کام کرتے تھے، ۱۹۲۴ء میں جب یونیورسٹی حکومت کی نگرانی میں آگئی تو اس میں ادب کے
علاوہ طب، سائنس، قانون اور انجنیئرنگ وغیرہ کے شعبے بھی قائم کیے گئے، ان کوششوں سے
بہت جلد ایسے علما و ادبا کی ایک جماعت تیار ہوگئی، جسے مغرب کے قدیم و جدید جملہ علوم سے
پوری واقفیت حاصل تھی، اس سے قدیم و جدید رجحانات کا تضاد اور عربی و مغربی کی کشمکش
بڑی حد تک ختم ہوگئی، اور منفلوطی و رافعی جیسے محتاط اور متشدد بھی مغربی ادب سے مستفید ہوئے

مغربی ادب کے ترجمہ کا سلسلہ صرف فرانسیسی اور انگریزی ادب تک محدود نہیں تھا بلکہ
جرمن، اٹالین اور روسی زبان کی ادبیات کا بھی ترجمہ کیا گیا جس سے مصر میں ایک عالمی مصری
ادب کی تخلیق ہوئی، جسے شوقی، شکری، عقاد، مازنی، لطفی السید، طہ حسین ہیکل اور توفیق
الحکیم وغیرہ مشہور ادیبوں نے پروان چڑھایا، یہ ادب صرف مصر اور مصریوں تک محدود نہیں
تھا بلکہ اس میں وسعت و آفاقیت تھی، یہ ساری انسانی آبادی کے لیے خیر و صلاح کا ایک پیغام
اپنے اندر سمیٹے ہوئے تھا،[1]

شاعری اور اس کا ارتقاء

تقلیدی رنگ | انیسویں صدی عیسوی کے ابتدائی پچاس سال ترکی دور حکومت کی طرح شاعری
کے لیے ناسازگار تھے، اس پچاس سالہ شاعری کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ شعراء اسلوبِ
بیان اور مفہوم و مقاصد کے لحاظ سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکے، محسنات کا پُر تکلف استعمال،
تاریخی قطعے اور فرسودہ تخیل کی تکرار ان کی شاعری کا امتیازی وصف تھا، اس میں نہ تو مدح بھی

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۲۹

اور نہ کوئی جذبہ، بلکہ شاعری کا پورا محل محاکات و تقلید پر قائم تھا،

محمد علی کے دور میں علمی و فنی ترقی ضرور ہوئی لیکن شعر و شاعری پر اس کا کوئی خاص اثر ظاہر نہیں ہوا، کیونکہ ترقیاتی اسکیموں سے محمد علی کا مقصد صرف اپنے تخت و تاج اور شاہی فوج کو مضبوط بنانا تھا، مصری عوام اور ان کی تہذیب و ادب سے اسے کوئی ہمدردی نہیں تھی، چنانچہ محمد علی اور اسکے بعد عباس اول اور سعید کے دور کے شعراء میں اگر اسماعیل الخشاب، شیخ حسن العطار، شیخ محمد شہاب الدین اور سید درویش کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو اس میں وہی بے روح تقلیدی شاعری کے نمونے ملیں گے، جن کا ہم نے تذکرہ کیا ہے، انھوں نے شاعری کو حساب و ریاضی کا گنجلک روپ دیدیا تھا، جسے حل کرنے کے لیے گھنٹوں دماغ سوزی کرنی پڑتی تھی، اس دور میں عوام کا ذوق بھی اسی سانچے میں ڈھل گیا تھا، اور وہ اسی طرح کے معمہ اور پہیلیوں کو شاعری کا کمال تصور کرتے تھے، انھیں ایسی شاعری سے دلچسپی نہیں تھی جو جذبات و شعور کو اپیل کرے، بلکہ وہ الفاظ کے پیچ اور بے روح تقلید ہی سے محظوظ ہوتے تھے،[1]

ترقی کا آغاز اس کے بعد انیسویں صدی کے آخری پچاس سالوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس مدت میں شاعری کے ڈھانچے میں زبردست تبدیلی ہوئی، اور شعرائے قدیم تقلیدی رنگ سے نکل کر ایک نئی دنیا میں داخل ہوئے، یہیں سے شاعری کی ترقی کا آغاز ہوا،

موجودہ ادبی ترقی کا آغاز اس وقت سے ہوا جب مصریوں میں سیاسی و قومی شعور بیدار ہوا، اور انھوں نے اپنی تاریخی و تہذیبی حیثیت کو محسوس کیا، اور اسماعیل پاشا نے اس سیاسی بیداری کے بعد مجبوراً پارلیمانی نظام قائم کیا، اسی زمانہ میں قدیم شعراء کے متعدد دیوان طبع ہوئے، جن سے عربی شاعری کے ایسے نمونے ان کی نگاہ کے سامنے آئے جن سے وہ

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۱ ص ۴۷

ابتک ناواقف تھے، یہ شاعری اپنے گرد و پیش کی ترجمان تھی، اس میں تقلید و تکلف کے بجائے جذبات و شعور کی گرمی تھی، جاہلی دور میں امراء القیس اور اسلامی دور میں جریر کو پڑھنے سے انھیں اندازہ ہوا کہ یہ شعرا اپنی قبائلی زندگی کے ترجمان اور قومی مفاخر و مناقب کے قصیدہ خواں تھے، انکے یہاں نہ تو صنائع و بدائع کی ریل پیل ہے اور نہ تقلید و تکلف کی بہتات۔

قدیم عربی شاعری کے نمونوں اور مغربی اقوام کے ادب کے مطالعہ سے مصریوں کے ادبی ذوق میں زبردست تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ ایسی شاعری و ادب کے دلدادہ ہوگئے جس میں زندگی اور ماحول کی ترجمانی ہو، اور الفاظ کی بازیگری سے کام نہ لیا جائے۔

اس تبدیلی سے شعراء کی ایسی جماعت تیار ہوگئی جس کا مقصد عربی شاعری میں نئی روح پھونکنا اور ایسی زندگی کا آغاز کرنا تھا جس میں قومی و شخصی آزادی کا پورا شعور کارفرما ہو۔ اس رجحان کو پروان چڑھانے والوں میں سب سے پہلے محمود صفوت ساعاتی، علی ابو النصر، عبد اللہ فکری، علی لیثی، عبد اللہ ندیم اور عائشہ تیموریہ پر نگاہ پڑتی ہے، انھوں نے جدید رجحان کے معیار پر اپنی شاعری کو ڈھالنے کی ابتدا کی، لیکن پرانی کوتاہیوں سے یہ بھی پوری طرح آزاد نہ ہوسکے، ان کے بعد سامی بارودی نے اس سے گلو خلاصی حاصل کی اور ان کو جدید عربی شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس تبدیلی سے محدود قومی تصور رکھنے والے مصریوں میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ جدید یورپ کی طرح ہمیں بھی اپنے ادب کو علاقائی اور مصری بنانا چاہیے، اور جس طرح مغربی اقوام نے لاطینی زبان کو چھوڑ کر مقامی زبانوں میں شاعری و انشاء پردازی کی ہے اور اس کے نتیجہ میں فرانسیسی، انگریزی اور اٹالین ادب نے جنم لیا، اسی طرح ہم کو بھی اپنی مقامی زبان کے ذریعہ ایک جدید مصری ادب کی تخلیق کرنی چاہیے،

انگریزوں نے عربی زبان کو کمزور کرنے کے لیے مصریوں میں یہ احساس پیدا کرنے کی کوشش کی کہ

زندگی کے مختلف میدان میں ان کی پسماندگی کی اصل وجہ عربی زبان اور اس کا قدیم اسلوب ہے،
سر ولیم ولکوکس نے ۱۸۹۳ء میں قاہرہ کے ازبکیۃ کلب میں جو لکچر دیا اس کا عنوان تھا: "مصریوں
میں ایجادات کی قوت کیوں نہیں پائی جاتی؟" اس لکچر میں اس نے اس کا سب سے اہم سبب
یہ بتایا کہ مصری تقریر و تحریر میں چونکہ فصیح عربی زبان استعمال کرتے ہیں اس لیے وہ دوسری
قوموں سے پیچھے ہیں،

اس کی تائید میں مصریوں کی طرف سے سب سے پہلی آواز سلامہ موسی کی بلند ہوئی،
جس نے عامی زبان کو تحریر و تقریر کے لیے اختیار کرنے کا مطالبہ کیا،[1]

اس سے متاثر ہو کر محمد عثمان جلال نے فصیح عربی زبان کے بجائے مصر کی عوامی زبان
میں مولیر کے ناول اور لافونتین کی کہانیوں کا ترجمہ کیا، لیکن شعرا کے حلقہ میں اس تحریک کو
مقبولیت حاصل نہ ہو سکی، انھوں نے محسوس کیا کہ اس طرح ہم اپنے قدیم ادبی سرمایہ سے محروم
ہو جائیں گے، اور قرآن کریم کی زبان سے ہمارا تعلق ختم ہو جائے گا، اور مصری قوم دوسری عرب
اقوام سے کٹ جائے گی،

عوامی زبان کو رواج دینے کی تحریک کی ناکامی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہوا کہ بارودی
اور اس کے متبعین نے اپنی ادبی کوششوں سے یہ ثابت کر دیا کہ موجودہ ادبی انحطاط کا سبب عربی
زبان نہیں بلکہ خود ہماری کوتاہی ہے، اس زبان میں بے پایاں وسعت و گیرائی ہے لیکن اس کو
برتنے کا سلیقہ ہم میں نہیں ہے جس سے یہ ادبی انحطاط پیدا ہوا ہے۔

اس دور میں شیخ حسین المرصفی نے اپنی کتاب "الوسیلۃ الادبیۃ" لکھی جس میں موجودہ دور
کے مزاج کا لحاظ کرتے ہوئے نحو، بلاغت اور عروض کے قواعد پر روشنی ڈالی اور جاہلی، اسلامی

---

[1] فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۴۴

اور عباسی دور کی شاعری کے نمونے پیش کیے، اس کتاب سے بارودی کے اسلوب کو تقویت
ملی اور دوسرے ادبا و شعرا بھی اس سے متاثر ہوئے، جن میں شوقی، حافظ اور خلیل مطران کے
نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں،

ان تینوں شعرا نے بارودی کی تحریک کو پروان چڑھایا، اور بارودی کی شاعری
کے ساتھ ساتھ عباسی دور کی شاعری کا بھی گہرا مطالعہ کیا اور ان کے قابل تقلید نمونوں کو سامنے
رکھکر اپنے فن کو اس سانچہ میں ڈھالنے کی کوشش کی، عباسی دور کی شاعری کے تتبع کی بنا،
پر انھیں "محافظین" (قدامت پرست) کا نام دیا گیا، لیکن ان کے یہاں قدامت پرستی کا مفہوم
یہ نہیں تھا کہ شاعر اپنے متقدمین کے افکار و خیالات اور اسلوب و طرز ادا کا نرا المقلد بنجائے
اور اپنی فکری صلاحیتوں سے مطلقاً کام نہ لے۔ بلکہ وہ انھیں قدیم بنیادوں پر نئی عمارت
تعمیر کرنا چاہتے تھے، ان کا مقصد تھا کہ قدیم ادبی مواد ہی کو سامنے رکھکر سماجی رجحانات کی اس طرح
ترجمانی کیجائے کہ اسلوب بیان کا جلال و جمال باقی رہے، اس لیے جدید عربی ادب کی
تاریخ میں شعرا کے اس طبقہ کو قدیم و جدید کے امتزاج کا بہترین نمونہ قرار دیا گیا ہے،
کیونکہ اس نے عربی اسلوب اور موجودہ زمانہ کی روح کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی،[1]

جدید عربی شاعری پر بحث کرنے والوں کو یہ اہم حقیقت سامنے رکھنی چاہیے کہ قدیم
عربی شاعری کی اشاعت آج کی طرح نہیں تھی، شاعر جب کوئی قصیدہ کہتا تھا تو وہ بہت
محدود لوگوں تک پہنچ پاتا تھا، کیونکہ آج کی طرح تعلیم کا عام رواج اور اخبار و رسائل کی
فراوانی نہیں تھی، اور شاعر کے پیش نظر صرف خلیفہ یا امرا و یا تعلیم یافتہ طبقہ میں مقبولیت تھی جو
اس کے قصیدے کے اولین مخاطب تھے، اس لیے وہ ان کے ذوق کے لحاظ سے اپنی شاعری میں

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۳۱۵

نازک خیالات کو عمدہ الفاظ اور خوبصورت پیرایۂ بیان میں ادا کرتا اور ان سے انعام واکرام پانے کی خواہش شاعر کو ان کی مدح سرائی پر مجبور کرتی تھی، جس سے شاعری مدح وستائش کے محور پر گھومتی نظر آتی ہے،

لیکن موجودہ دور میں چونکہ تعلیم کا رواج اور نشر واشاعت کے وسائل عام ہیں، اسلیے شعراء اخبارات ورسائل اور مطبوعہ دواوین کے ذریعہ سے براہ راست عوام کو خطاب کرتے ہیں، اس لیے اب شاعری پہلے کی طرح صرف امراء اور اونچے طبقہ کی میراث نہیں رہی، بلکہ اسے "عوامی" و "جمہوری" حیثیت حاصل ہوگئی ہے، اور ہر طبقہ شاعر کا مخاطب بن گیا ہے، مخصوص مدحیہ قصائد میں بھی شاعر عوام کو فراموش نہیں کرتا اور انھیں محظوظ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس سے شاعری میں یہ انقلاب پیدا ہوا کہ شعرا نے اپنے اسلوب بیان کو عوام سے قریب کیا، اور ابو تمام، ابو العلاء کی طرح ندرت وتعقید سے گریز کرنے لگے، اس سلسلہ میں حافظ کا نام سب سے نمایاں ہے، شوقی اور مطران کے مقابلہ میں وہ عوام سے بہت زیادہ قریب اور ان کے احساسات وخیالات کے بہترین ترجمان ہیں، اس دور میں شعرا اپنے سے زیادہ جمہور کے رجحان وخیالات کو اہمیت دینے لگے، اور ان کے اولین مخاطب وہی تھے، جس طرح جاہلی دور کا شاعر اپنی ذات کو فراموش کرکے قبیلہ کی مدح اور اس کے کارناموں پر فخر کے لیے اپنے اشعار کو وقف کر دیتا تھا[1]،

مصر میں جب جمال الدین افغانی کی آمد کے بعد دینی اصلاح ہوئی، سامراج کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہوا، لوگوں نے عثمانی خلافت سے امیدیں وابستہ کیں، اس طرح ایک عام سیاسی واجتماعی بیداری پیدا ہوئی، اس وقت ان رجحانات کو شعرا نے اشعار میں نظم کیا اور ہر سلسلہ کی بہترین تصویر پیش کی[2]،

[1] فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۲۹ [2] ایضاً ج ۱ ص ۲۵۹

حافظ کے دیوان میں ان اشعار کو دیکھا جا سکتا ہے، جن میں انھوں نے شیخ محمد عبدہ کی دینی اصلاحات، عثمانی خلیفہ کی جنگ وفتوحات اور حضرت عمرؓ کی سیاست وفتوحات کا تذکرہ کیا ہے، اسی طرح شوقی نے بھی عثمانی خلافت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں جو اشعار لکھے ہیں، ان کا مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ کس طرح اس دور میں شعراء عوام کے جذبات ورجحانات سے ہم آہنگ ہو گئے تھے،

یورپ سے جب مشرق کا ربط قائم ہوا اور وہاں کی تہذیب سے مشرق کا ایک طبقہ متاثر ہوا تو اس تمدنی انقلاب کو بھی حافظ وشوقی نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا، اور جدید علمی ترقی کی مدح کی، اور نوجوانوں کو اس سے بہرہ اندوز ہونے پر ابھارا، یورپ کی ایجادات واختراعات کا تذکرہ کیا، ہوائی وبحری جہاز اور اسی طرح دوسری جنگی وتعمیری آلات پر طبع آزمائی کی، ان کوششوں سے ادب وشعر میں بڑی ترقی ہوئی، اور شاعری کا دامن پہلے سے بہت وسیع ہو گیا، شعرا اپنی ذات میں گم ہونے کے بجائے عوام کے جذبات ورجحانات کی ترجمانی اور انکے مسائل کو اپنے مسائل پر ترجیح دینے لگے، یہ خصوصیت حافظ وشوقی تک محدود نہیں تھی، بلکہ اس دور کے دوسرے شعرا بھی عوامی رجحانات کے ترجمان تھے، چنانچہ اسماعیل صبری، مصطفی صادق رافعی اور احمد محرم وغیرہ بھی اس خصوصیت کے مالک تھے، صبری کی شاعری میں عام طور پر وجدانی پہلو غالب ہے، پھر بھی ان کے ایسے قصیدے موجود ہیں، جن میں قومی شعور اور سامراج کے خلاف جد وجہد کے جذبات نمایاں ہیں، رافعی نے اپنی علمی زندگی کے ابتدائی حصہ میں تین اجزاء پر مشتمل جو دیوان شائع کیا تھا، اس میں مصر پر انگریزوں کے غاصبانہ اقتدار کے خلاف آواز اٹھائی، ان کے مظالم سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اپنے ہم وطنوں کی اسلامی وعربی غیرت کو بیدار کیا اور ان سماجی مقاصد کی جانب توجہ دلائی جو قوم کی ترقی

یں رکاوٹ ثابت ہو رہے تھے، احمد محرم نے بھی اپنے دیوان میں آزادی کے نغموں کو دہرایا اور انگریزوں کے خلاف جد و جہد کے لیے اپنی قوم کو آمادہ کرنے کی کوشش کی۔[1] ان کے علاوہ دوسرے شعرا نے بھی بارودی کے تتبع میں مذکورہ رجحان کو ترقی دی، اور اس نئے موڑ پر شاعری کو اپنی صلاحیتوں سے بہت کچھ دیا، اسی مدت میں ایسے سیاسی حالات پیدا ہوئے جن سے قومی شعور کو مزید ترقی ہوئی، اور شعرائے فلسطین کے المیہ کے بعد اپنی شاعری کو بڑی حد تک قومی شاعری کا روپ دیدیا۔

حافظ و شوقی اور اس طرز کا تتبع کرنے والے دوسرے شعراء نے عربی شاعری کو جو ترقی دی اسکی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ انھوں نے ایک طرف عباسی دور کی قدیم شاعری کو وزن اور ساخت کے لحاظ سے باقی رکھا، دوسری طرف عوام کے احساس و شعور کی ترجمانی کی۔

اس تحریک نے جدید عربی شاعری میں مصر کا درجہ بہت بلند کر دیا، قدیم زمانہ میں دوسرے عرب ممالک شاعری کے میدان میں مصر سے آگے تھے، اموی دور میں حجاز و عراق، عباسی دور میں عراق، سیف الدولہ کے عہد میں شام اور طوائف الملوکی کے دور میں اندلس کا درجہ مصر سے آگے تھا، مصر نے اس طویل مدت میں شاعری میں کوئی خاص کارنامہ انجام نہیں دیا،

لیکن جب شاعری کا جدید دور شروع ہوا اور مصر میں بارودی، شوقی اور حافظ وغیرہ شعرا پیدا ہوئے تو پھر مصر کا پلہ... دوسرے عرب ملکوں سے بھاری ہو گیا اور وہ مصری شعراء کی خوشہ چینی کرنے لگے۔[2]

حالاتِ زندگی جدید عربی ادب کی تاریخ میں شوقی سب سے زیادہ مشہور اور ممتاز شاعر کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں، ان کے ادبی کارنامے مختلف فنی پہلوؤں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہیں، قصائد اور نظموں کے علاوہ منظوم ڈراموں میں بھی انھیں بڑی کامیابی حاصل ہوئی جب بھی وہ

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۵۰ وما بعدہا [2] ڈاکٹر شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر ص ۵۵

کوئی قصیدہ لکھتے تھے تو تمام اخبارات و رسائل اور ادبی مجلسوں میں اس کا تذکرہ ہوتا تھا، ان کی اس اہمیت کے پیش نظر ان کے دور کے دوسرے ادبا و نقاد ان کے کلام پر تبصرہ کرتے تھے کہ اس طرح وہ بھی شہرت و مقبولیت کا مقام حاصل کر سکیں، ان کی زندگی ہی میں انکے ناقدین دو حصوں میں بٹ گئے تھے، ایک جماعت شوقی کی حمایت اور دوسری ان کی مخالفت میں سرگرم تھی، اور آج بھی یہ دونوں موجود ہیں، اور ان کا قلمی معرکہ جاری ہے،

شوقی ۱۸۶۹ء میں مصر کے ایک مالدار گھرانہ میں پیدا ہوئے، ان کے والدین خالص عربی نہیں تھے، تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ والد ترکی اور چرکسی نسل سے اور والدہ ترکی اور یونانی سے تعلق رکھتی تھیں، ان مختلف عناصر کے امتزاج سے عربی زبان کا ایسا زبردست شاعر پیدا ہوا جو اپنے نغموں سے پوری عرب دنیا کو وجد میں لے آیا،

شوقی کے دادا احمد شوقی جن کے نام پر شوقی کا نام رکھا گیا، محمد علی کے زمانہ میں مصر آئے تھے، اور عربی و ترکی میں مہارت کی وجہ سے محمد علی نے انھیں اپنے حاشیہ نشینوں میں شامل کر لیا تھا، سعید پاشا کے زمانہ میں انھیں مصری کسٹم کا انچارج بنا دیا گیا، انھوں نے وفات کے بعد بہت دولت چھوڑی، جس سے شوقی کے والد علی اور خود شوقی بھی مستفید ہوئے،

شوقی کی تربیت ان کی نانی نے کی، جو نسلاً یونانی تھیں، قصر شاہی سے ان کا گہرا تعلق تھا، ایک مرتبہ یہ اپنے نواسہ کو لیکر اسماعیل پاشا کے پاس گئیں، اس وقت شوقی کی عمر تین سال کی تھی، اسماعیل نے دیکھا کہ معصوم بچہ نیچے دیکھنے کے بجائے برابر آسمان کی طرف تک رہا ہے، یہ دیکھکر اس نے سونے کی ایک تھیلی طلب کی اور اسے فرش پر بکھیر دیا، یہ دیکھکر شوقی گود سے اتر اشرفیوں سے کھیلنے لگے، اسماعیل نے شوقی کی نانی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم بھی یہی ترکیب کرو تاکہ یہ بچہ زمین کی طرف دیکھنے کا عادی ہو جائے، نانی نے برجستہ جواب دیا کہ یہ علاج صرف آپ ہی کے یہاں مل سکتا ہے۔

اسماعیل نے کہا کہ تم جب چاہو اسے میرے پاس لے آؤ، میں اس کے قدموں پر سونا بکھیر دوں گا۔

تین سال کی عمر میں بادشاہ وقت کا شوقی کے قدموں پر اشرفیاں بکھیرنا فال نیک ثابت ہوا، اور شوقی زندگی بھر عیش و تنعم کی فضا میں سانس لیتے رہے، اور شعر و شاعری کے لیے انھیں ہر طرح کی فارغ البالی میسر رہی۔

چار سال کی عمر سے مکتب و مدرسہ کا سلسلہ شروع ہوا، پندرہ سال کی عمر میں مدرسہ تجہیزیہ سے ثانوی تعلیم پوری کی اور کامیابی کا انعام حاصل کیا، یہ تعلیم ازہر کی دینی تعلیم سے مختلف تھی، اس کا طریقہ وہی تھا جو یورپ میں رائج ہے اور جسے "دنیوی تعلیم" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۱۸۸۵ء میں ثانوی تعلیم کی تکمیل کے بعد شوقی کے والد نے انھیں قانون کی تعلیم کیلئے "مدرسۃ الحقوق" میں داخل کر دیا، ایک تذکرہ نویس لکھتے ہیں: "شوقی مدرسہ میں اپنے ساتھیوں سے مختلف پرسکون مطالعہ کرتے رہتے، ہر چیز پر مستفسرانہ نگاہ ڈالتے تھے، معلوم ہوتا تھا جی ہی جی میں باتیں کر رہے ہیں، کھیل کود سے دلچسپی کے بجائے غور و فکر کی گہرائیوں میں کھوئے رہتے تھے۔"[1]

اس مدرسہ میں عربی زبان کے استاد شیخ محمد بسیونی سے شوقی کا تعلق پیدا ہوا، استاد نے پہلی ہی نظر میں شاگرد کی فنی صلاحیتوں کو تاڑ لیا، شیخ محمد، خدیوی توفیق کی مدح میں قصیدے لکھا کرتے تھے، جنھیں شائع کرنے سے پہلے شوقی کو ضرور دکھاتے تھے، اور شوقی اکثر ان میں اصلاح و ترمیم بھی کر دیتے تھے۔ استاد کی شاعری کا رنگ دیکھکر شوقی نے بھی خدیوی توفیق کی مدح میں قصائد لکھنے شروع کر دیے۔

جب اس مدرسہ میں ترجمہ کا ایک شعبہ قائم ہوا تو شوقی نے اس کی بھی سند حاصل کی، یہ نصاب دو سال کا تھا، اس کو پورا کرنے کے بعد شوقی کو فرانسیسی زبان پر قدرت حاصل ہو گئی اور بعد

---

[1] احمد ذکی: ذکری الشاعرین: حافظ و شوقی ص ۳۲۶

میں اس سے ان کی شاعری کو جلا ملی۔

دوسری طرف گھر کے ماحول کی وجہ سے ترکی زبان پر بھی عبور حاصل تھا، اس طرح ابتدائے شباب ہی میں وہ تین زبانوں کے عالم ہو گئے، اس مدرسہ میں شیخ محمد بسیونی کے اثر سے شوقی میں ازہر کا دینی رجحان بھی پیدا ہو چکا تھا۔

۱۸۸۷ء میں جب شوقی ترجمہ کے شعبے سے فارغ ہوئے تو خدیوی توفیق نے انھیں دربار میں ملازم رکھ لیا، پھر قانون کی تعلیم مکمل کرنے کے لیے فرانس بھیج دیا، جہاں چار سال مسلسل قیام کر کے شوقی نے قانون کی تعلیم مکمل کی۔ فرانس کے دوران قیام میں انھیں انگلستان بھی جانے کا موقع ملا، فرانس میں مغربی تہذیب و تمدن، اور علمی و ادبی سرگرمیوں کا شوقی پر خاصا اثر پڑا، قانون کی کتابوں کے علاوہ شوقی نے مختلف شعراء اور ادباء کی کتابوں اور دواوین کو پڑھا اور شعر و شاعری کے نئے نمونوں سے آشنا ہوئے۔ فرانس میں قیام کے دوران بھی شوقی خدیوی توفیق کی شان میں مدحیہ قصائد لکھکر بھیجتے رہتے تھے، اور قصر شاہی سے اپنا ربط باقی رکھا تھا۔ (باقی)

صحابۂ کرامؓ کی عدالت

از جناب مولانا غلام محمد صاحب نورگت مدیر رسالہ تبلیغ سورت

دسمبر ۷۹ء کے رسالہ "معارف" میں کتاب فن اسماء الرجال مؤلفہ مولانا تقی الدین ندوی مظاہری پر تعارف وتبصرہ نظر سے گذرا، قطع نظر[1] اس غیر معتدل انداز تبصرہ کے جو مولوی ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے اختیار کیا ہے، اس میں بعض ایسی غلطیاں اور فروگذاشتیں کر ڈالی ہے[2] جو معارف جیسے بلند پایہ علمی وتحقیقی اور موقر رسالہ کی شایہ[3] سے بعید ہے۔

مثال کے طور پر اصلاحی صاحب لکھتے ہیں: ص ۹۱ پر محمد بن طاہر[4] کا نام محمد طاہر لکھا گیا ہے جو غلط ہے[5]۔

درحقیقت ص ۹۱ پر مولف نے شیخ محمدؒ طاہر پٹنی کی کتاب "المغنی[6] فی اسماء رجال الحدیث" کا تعارف کرایا ہے، اس پر اصلاحی صاحب کی تنقید بالکل طفلانہ ہے[7]، اس لیے کہ شیخ محمد طاہر پٹنی کے اسم گرامی سے ہر حدیث[8] کا مبتدی طالب علم واقف[9] ہے۔ ان کے نام کو محمد بن طاہر قرار دینا غلط ہے[10]، اگر اسکے لیے انھوں نے الثقافۃ الاسلامیہ

[1] جن غیر معتدل باتوں سے قطع نظر کیا گیا ہے، وہ یہ ہیں کہ مصنف اور کتاب کی تعریف، اسکے مباحث کا اجمالی تعارف، حضرت عمرؓ کے زیر بحث قول میں مصنف کے نقل کی تین غلطیاں اور بعض حوالوں کے متعلق یہ صراحت کہ مصنف نے ان کو جن باتوں کے ثبوت میں پیش کیا ہے، وہ ان حوالوں سے ثابت نہیں ہوتیں، رہیں وہ غیر معتدل باتیں جنکا مضمون نگار نے آگے ذکر کیا ہے، ان کی حقیقت ان کے موقع ومحل پر ظاہر کیجائیگی۔ [2] انکی حقیقت بھی آگے واضح ہو جائیگی۔ [3] "کر ڈالی ہے" اور "شایہ سے بعید ہے" یہ شایہ کیا چیز ہے، دونوں جگہ "ہے" کے بجائے "ہیں" ہونا چاہیے۔ [4] کتابت کی غلطی سے ظاہر (بالظا) ہوگیا، تبصرہ میں محمد بن طاہر (بالطا) لکھا گیا تھا۔ [5] محمد طاہر غلط، صحیح محمد بن طاہر ہے۔ [6] المغنی کو المغنی لکھا گیا ہے۔ [7] تنقید طفلانہ نہیں درست تھی، البتہ محمد بن طاہر اور محمد طاہر میں فرق نہ کرنا ضرور طفلانہ بات ہے۔ [8] "ہر حدیث کا مبتدی طالب" غلط ہے، صحیح "حدیث کا ہر مبتدی طالب علم" ہونا چاہیے۔ [9] مگر مضمون نگار تو صحیح نام سے واقف نہیں ہیں۔ [10] ظاہر (بالظا) میں کتابت کی غلطی بالکل ظاہر ہے۔

فی الہند[1] یا مقدمہ تحفۃ الاحوذی[2] یا کم از کم مولانا احمد رضا بجنوری کی تذکرۃ المحدثین[3] ہی کا مطالعہ کیا ہوتا تو بھی صحیح نام معلوم ہو سکتا تھا[4]۔

اسی طرح وہ لکھتے ہیں کہ "اردو میں اس موضوع پر ضمناً بہت لکھا گیا ہے، اس کے بعد ہی اس سے بالکل متضاد اور خلاف واقعہ بات فرماتے ہیں کہ سیرۃ النبیؐ جلد اول اور خطبات مدراس میں اس پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے[5]۔

ان فروگذاشتوں[6] کے علاوہ انھوں نے فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے بارے میں جو نامناسب کلمات تحریر کیے ہیں، اس[7] سے صحابہ کرامؓ کی عدالت مجروح ہوتی ہے[8]۔

[1] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند میں چار جگہ صفحات ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۵۸ اور ۱۶۰ پر محمد طاہر کے بجائے محمد بن طاہر درج ہے جس کو دیکھا جا سکتا ہے [2] صاحب مقدمہ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری ص ۱۸۹ پر لکھتے ہیں "محمد طاہر ہذا ہو شیخ الاسلام حجۃ الاسلام جمال الدین الشیخ محمد بن طاہر بن علی الصدیقی الفتنی" اس سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ صحیح کون ہے؟ محمد طاہر غلط العوام ہے۔ [3] یہ کتاب نظر سے نہیں گذری لیکن گجرات کی تاریخ کے نامور محقق مولانا سید ابوظفر ندوی مرحوم نے شیخ کے پوتے عبدالوہاب کے رسالہ "مناقب" کا جو شیخ کے حالات میں ہے، اردو ترجمہ کیا ہے، اسکے شروع میں خود مترجم کے قلم سے بھی شیخ کے مفصل حالات درج ہیں اور ص ۱۱ تا ۱۳ پر انکے نام کی تحقیق کر کے محمد بن طاہر کو صحیح اور محمد طاہر کو غلط قرار دیا گیا ہے، اور اس غلطی کے اسباب بھی لکھے گئے ہیں، یہ رسالہ ندوۃ المصنفین دہلی سے ۱۹۵۴ء میں شائع ہوا تھا، آپ اس کو ملاحظہ فرما لیتے تو پتہ چل جاتا کہ محمد بن طاہر اور محمد طاہر میں دونوں میں کون صحیح ہے [4] صحیح نام سے واقف ہونا اس شخص کے لیے ضروری ہے جو محمد بن طاہر کے بجائے محمد طاہر کو صحیح قرار دینے پر مصر ہو [5] دونوں باتوں کو متضاد اور خلاف واقعہ قرار دینا مضمون نگار کے قصور فہم کا نتیجہ ہے، انھوں نے ضمنی اور تفصیلی کے مفہوم ہی کو نہیں سمجھا، سیرۃ النبیؐ کے مقدمہ میں روایت ودرایت کے اصولوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات وواقعات کے استقصا میں مسلمانوں کی جامعیت واحتیاط، اس سلسلہ کے تحریری سرمایوں وغیرہ کا اور خطبات مدراس کے ایک خطبہ میں "سیرت نبوی کا تاریخی پہلو" کے زیر عنوان محدثین کے اس عظیم الشان کارنامہ کا جو انھوں نے احادیث کے ضبط وحفاظت، نقل وروایت اور جمع وتدوین میں کی ہے اتنا مفصل ذکر ہے کہ اس پر مولف فن اسماء الرجال بھی کوئی خاص اضافہ نہیں کر سکے ہیں، لیکن ان دونوں کتابوں کا اصل موضوع سیرت نبوی ہے، یہ بحثیں ضمنی ہیں، اسلیے رجال کے متعلق انکی بحثوں کو مفصل ہونے کے باوجود ضمنی لکھا گیا تھا، اور مولانا تقی الدین کی کتاب اسی موضوع پر ہے، اسلیے اسکو مستقل قرار دیا گیا تھا۔ [6] ناظرین خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ فروگذاشتیں کس نے کی ہیں؟ [7] "اس سے" کے بجائے "ان سے" ہونا چاہیے۔ [8] مضمون نگار نے "عدالت صحابہ" کی بحث یہ فرض کر کے کی ہے کہ نعوذ باللہ تبصرہ نگار نے ایک جلیل القدر صحابی اور متقدمین

(باقی ص ۲۲۲ پر)

حالانکہ جمہور فقہاء و محدثین کا ان کے بارے میں فیصلہ ہے "الصحابۃ کلھم عدول" صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی پوری جماعت روایت حدیث میں عادل ہے۔

لگایا تھا مالی نے ایک باغ ایسا[1]	نہ تھا جس میں چھوٹا بڑا کوئی پودا

مولف فن اسماء الرجال نے قرآن و حدیث کی روشنی میں ان حضرات صحابہ کرامؓ کے مقام و مرتبہ کو بتایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ ان میں بعض حضرات سے لغزشوں کا صدور بھی ہوا ہے، اور مراد معنی کی تعیین میں

(بقیہ ص ۲۲۰) صحابیہ کی عظمت و احترام کو ملحوظ رکھکر عدالت صحابہ کو مجروح کیا ہے، جو سراسر غلط فہمی ہے، میری تحریر کا تعلق نہ عدالت صحابہ سے ہے اور نہ میں نے کذب بمعنی اخطاء کے اجماع کا انکار کیا ہے بلکہ اس تحریر کا تعلق صرف مولانا تقی الدین کی اس دلیل سے ہے جو انھوں نے کذب بمعنی اخطاء کیلئے حضرت عمرؓ کے قول سے قائم کی تھی، میری ناچیز رائے میں حضرت عمرؓ کا قول جس سیاق و سباق میں نقل کیا گیا تھا، اس سے فاضل مصنف کا یہ مقصد کہ کذب بمعنی اخطاء پر اتفاق ہے، ثابت نہیں ہوتا، گو اصلاً صحیح ہے بلکہ اس سے اسکا نقض ثابت ہوتا تھا معلوم نہیں فاضل تنقید نگار نے اس سے یہ نتیجہ کس طرح نکال لیا کہ میں نے کذب کے اخطاء کے معنی میں ہونے کا انکار کیا ہے فرض کیجئے اگر قرآن مجید کی کسی آیت کا برمحل استعمال نہ کیا گیا ہو اور اسکے بارہ میں یہ کہا جائے کہ قائل کے مقصد کی اس سے تائید نہیں بلکہ تردید ہوتی ہے تو کیا اسکو آیت کا انکار کہا جائیگا، مضمون نگار کو صرف اس حیثیت سے بحث کرنے کی ضرورت تھی کہ حضرت عمرؓ کے قول سے مولانا تقی الدین کے اس مدعا کی کہ "کذب بمعنی اخطاء پر اتفاق ہے" کی تائید ہوتی ہے یا نہیں؟ میرے خیال میں نہیں ہوتی، کیونکہ انھوں نے حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں (لا ندری احفظت او نسیت) غور فرمایئے کہ جب اس میں "کذب" کا لفظ ہی موجود نہیں ہے، تو وہ اخطاء کے معنی میں کس طرح ہو جائیگا بلکہ اس سے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک "کذب" کا "اخطاء" کے معنی میں ہونا مسلم اور ثابت نہیں تھا اسلئے انھوں نے اسکے بجائے نسیان کا لفظ فرمایا، لیکن ظاہر ہے کہ اس بحث کا تعلق صرف مصنف کی تحریر کے استشہاد سے تھا۔ اسکا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ کذب کو اخطاء کے معنی میں لینا ہی غلط ہے، یا العیاذ باللہ حضرت عمرؓ نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کو جھوٹا قرار دیا تھا۔

رہا یہ بحث کہ واقعۃً حضرت عمرؓ کے الفاظ کیا تھے تو زیادہ صحیح و ثابت الفاظ حفظ و نسیان ہی معلوم ہوتے ہیں، جیسا کہ مولانا تقی الدین صاحب نے نقل کیا ہے اور صحاح اور سنن کے بعض مجموعوں میں بھی یہی پائے جاتے ہیں، لیکن صدق و کذب کے الفاظ کی روایت بھی کی گئی ہے، جیسا کہ مضمون نگار نے شرح معانی الآثار اور نصب الرایہ سے نقل کیا ہے، لیکن ہماری گفتگو حفظ و نسیان ہی کے الفاظ پر مبنی تھی، کیونکہ مولانا نے انہی کو نقل فرمایا تھا، اگر وہ صدق و کذب کے الفاظ نقل فرماتے تو بلاشبہ انکا مقصد ثابت ہوتا، حقیقت یہ ہے کہ اگر حضرت عمرؓ کے الفاظ "حفظت او نسیت" ہی کو مدنظر رکھا جائے تو حضرت فاطمہؓ کی بھول چوک بھی قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہ ہوگی چہ جائیکہ جھوٹ اور غلط بیانی۔ اسکی مزید وضاحت آگے کیجائے گی۔

[1] اگر مولانا تقی الدین کی کتاب سامنے رکھکر مضمون نگار نے مولانا حالی مرحوم کا شعر نقل کیا ہوتا تو "اک" کی جگہ "ایک" کی غلطی نہ ہوتی۔

ان میں باہم اختلاف بھی رہا ہے، مگر کسی صحابی نے کسی دوسرے صحابی پر کذب علی النبی کا الزام نہیں لگایا، اور نہ کسی صحابی سے کذب علی النبی ثابت ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

واللہ ما کنا نکذب ولا کنا ندری ما الکذب (الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع ص ۱۶)	واللہ نہ ہم جھوٹ بولتے تھے اور نہ ہی ہم جانتے تھے کہ کذب کسے کہتے ہیں۔

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:-

لیس کلنا کان یسمع حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت لنا ضیعۃ و اشغال ولکن الناس لم یکونوا یکذبون یومئذ فیحدث الشاھد الغائب (المحدث الفاصل ج ۳ ص ۳۲ و ۳۳)	ہم میں سے سبھی لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو نہیں سن سکتے تھے ہمارے پاس جائداد اور بہت سے مشاغل تھے لیکن اس دور میں لوگ (صحابہ کرام) جھوٹ نہیں بول سکتے تھے (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حاضر ...)

صحابہ کرامؓ جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث و سنت کے اولین رُواۃ اور رواقعات کے چشم دید گواہ ہیں، ان کی عقل، رزانت و متانت پر ان کے کارنامے شاہد عدل ہیں، مراد معنی کی تعیین میں ان کا باہم اختلاف ہوا ہے، اور خطأ اجتہادی بھی ان سے واقع ہوئی ہے، مگر اس کی ایک مثال بھی نہیں پیش کی جاسکتی کہ کسی صحابیؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات منسوب کرکے بیان کی ہو،[1] جب فاطمہ بنت قیسؓ کی طلاق والی حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کی گئی تو فاروق اعظمؓ نے اس کو قرآن و سنت نبوی کے خلاف سمجھتے ہوئے بھی بھول چوک اور نسیان سے آگے کوئی بات ان کی روایت کے متعلق نہیں فرمائی۔

مؤلف فنِ اسماء الرجال نے لکھا ہے، اسی لیے علماء امت کا اتفاق ہے کہ اگر ایک صحابی

---

[1] فاضل مصنف کے ان خیالات سے تبصرہ نگار نے کسی قسم کا اختلاف نہیں ظاہر کیا تھا۔

دوسرے صحابیؓ کے لیے "کذب فلان" کہے تو اس سے جھوٹ کے معروف معنی مراد نہیں ہوتے، بلکہ اسکے معنی خطأ اجتہادی کے ہیں۔[1]

اس کے بعد اب اصلاحی صاحب کا تبصرہ و تنقید پڑھیے، وہ لکھتے ہیں: "ص ۱۷۱ پر کذب یعنی خطأ کو علماء امت کا متفقہ قول قرار دیا گیا ہے، حالانکہ حضرت عمرؓ کا[2] قول خود اس اجماع کے ناقض ہے الخ"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اصلاحی صاحب کے خیال میں حضرت فاطمہؓ سے خطأ اجتہادی یا بھول چوک نہیں ہوئی ہے، بلکہ حضرت عمرؓ نے ان کے[3] روایت کی تردید اسلیے کی وہ دانستہ کذب علی النبی کی مرتکب ہو رہی تھیں، سب سے پہلے ہمیں حضرت عمرؓ کے الفاظ پر ایک نظر ڈال لینی چاہیے کہ کس[4] الفاظ سے انھوں نے تردید فرمائی ہے، تاکہ حضرت عمرؓ کے ارشاد کا مطلب بسہولت متعین ہو جائے، ان کے الفاظ روایت حدیث میں مختلف بیان کیے گئے ہیں، مثلاً لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري صدقت ام كذبت، حفظت ام نسيت (نصب الرایہ ج ۲ ص ۲۷۳)

صحیح مسلم میں لعلها حفظت او نسيت (ج ۲ ص ۴۸۵) کے الفاظ ملتے ہیں،

امام طحاوی نے "لعلها كذبت" کے الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے، مگر اسی صفحہ پر دوسری سند سے لعلها وهمت کے الفاظ بھی نقل کیے ہیں (شرح معانی الآثار ج ۲ ص ۳۹)

---

[1] لیکن فاضل مصنف نے حضرت عمرؓ کے جو الفاظ نقل فرمائے ہیں ان میں کذب کا لفظ موجود نہیں ہے اس لیے اسکے خطأ اجتہادی کے معنی میں ہونے کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا [2] تبصرہ میں "کا" لکھا گیا تھا "کے" فاضل ناقد کی اصلاح ہے، اور ناقض قرار دینے کا منشا یہ تھا کہ حضرت عمرؓ کا قول مولف کے مدعا کا ناقض ہے، اس سے بحث نہیں تھی کہ فی الواقع مسئلہ کیا ہے؟ [3] "کے" کی جگہ "کی" ہونا چاہیے [4] لیکن حضرت عمرؓ کے جو الفاظ لائق مصنف نے نقل کیے ہیں یعنی "حفظت ام نسیت" ان سے تو کذب کا کوئی احتمال ہی نہیں ہوتا بلکہ بھول چوک کے ساتھ اس کا بھی خفیف احتمال ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے حدیث کو بالکل ٹھیک بیان کیا ہو کیونکہ لفظ "حفظت" کا یہی اقتضا ہے اور اسی بنا پر امام احمد کا فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے، یا حدیث ٹھیک بیان کرنے کے باوجود ان کو یہ غلط فہمی ہوئی ہو کہ جو حکم ان کے مخصوص حالات کے پیش نظر ان ہی کے لیے خاص تھا، اس کو دوسروں نے عام قرار دیدیا، جب حضرت فاطمہؓ سے ہمارے حسن ظن کا یہ حال ہو تو ہم ان کو جھوٹا کس طرح قرار دے سکتے ہیں [5] "کس" الفاظ کے بجائے "کن" الفاظ ہونا چاہیے۔

ان الفاظ پر معمولی غور و فکر کرنے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ اس روایت میں کذبت[1] کو حضرت عمرؓ نے بھول چوک و خطأ اجتہادی ہے[2] کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، علامہ شیخ محمد طاہر پٹنی نے اپنی مشہور کتاب مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۲۰۲) میں لکھا ہے کہ اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ حضرت سمرۃؓ سے فرمایا کذبت، شیخ فرماتے ہیں کہ یہاں حضرت عمرؓ نے "کذبت" کو اخطأت کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے، کلام عرب میں کذب کا استعمال خطا کی جگہ پر کیا گیا ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابن حبان کی کتاب الثقات کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے "اهل الحجاز يطلقون كذب في موضع اخطأ" اہل حجاز اخطأ کی جگہ پر کذب کا اطلاق کرتے ہیں، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عبادہ بن صامتؓ سے جب یہ بتایا گیا کہ ابو محمدؓ وتر کو واجب کہتے ہیں تو انھوں نے فرمایا "کذب ابو محمد" عبادہؓ کے کہنے کا مطلب یہی تھا کہ ابو محمدؓ نے کسی روایت سے یہ نقل نہیں کیا ہے بلکہ اپنے اجتہاد سے کہا ہے، مجتہد کے لیے کذب نہیں کہا جائے گا[3] بلکہ اخطأ ہی کہا جائے گا، حافظ ابن عبد البر مالکی نے اس کی کئی مثالیں نقل کی ہیں۔ (مقدمہ فتح الباری ص ۴۲۶)

حضرت فاطمہؓ بنت قیس بھی مجتہد تھیں، اس لیے ان کے لیے حضرت عمرؓ نے جب صدقت ام کذبت فرمایا تو یہاں حضرت عمرؓ کذب کے معروف معنی مراد نہیں لیے ہیں، بلکہ خطأ اجتہادی ہی مراد لیا ہے[4]

حضرت فاطمہؓ بنت قیس کی روایت پر ایک دوسری حیثیت سے غور کرنے کی بھی ضرورت ہے، وہ یہ کہ جس مسئلہ میں حضرت عمرؓ نے ان کی تردید فرمائی ہے وہ مسئلہ یہ ہے مطلقہ ثلاثہ غیر حامل کے نفقہ و سکنی[5] شوہر کے ذمے واجب ہے یا نہیں؟ حضرت عمرؓ اور اکثر صحابہؓ کرام اور ائمہ میں امام ابو حنیفہؒ نے واجب بتایا ہے، ابن عباسؓ امام احمد کے نزدیک دونوں میں سے کوئی چیز بھی شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہے، امام شافعی

---

[1] مؤلف نے کذبت نہیں لکھا تھا بلکہ نسیت لکھا تھا اور اسی کے پیش نظر تنقید کی گئی تھی [2] "ہے" کے بجائے "ہی" ہونا چاہیے [3] حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث مؤلف رسالہ نے نہیں نقل کی تھی [4] مولف نے تو "نسیت" لکھا تھا [5] یہاں "کا" صحیح ہوگا۔

وامام مالکؒ کے نزدیک صرف سکنی شوہر کے ذمہ واجب ہے، نفقہ واجب نہیں ہے (الکوکب الدری)
ائمہ میں امام احمد کا عمل حضرت فاطمہؓ کی حدیث پر ہے، اور جن حضرات ائمہ نے حضرت فاطمہؓ کی حدیث
پر عمل نہیں کیا ہے، ان لوگوں نے حضرت فاطمہؓ کی حدیث کی جو توجیہات بیان کی ہیں ان سے بھی یہی معلوم
ہوتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو غلط فہمی ہو گئی تھی، شیخ ابن ہمام شارح ہدایہ نے حضرت فاطمہؓ کی حدیث کو
شاذ بتایا ہے، اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ان الاشتغال بذلک احسن حملہ لموردیها علی الصحة"
اس حدیث کو صحت پر محمول کرکے اسکی توجیہ بیان کر دینا بہتر ہے، انکی توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ
چونکہ زبان کی تیز تھیں اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضرت عبد اللہ ابن مکتوم کے مکان میں
منتقل کر دیا تھا، تاکہ گھر والوں سے جھگڑا ختم ہو جائے، جیسا کہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے،
اسی طرح مسلم کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے، ان کے شوہر تین طلاق دے کر یمن چلے گئے تھے، اور انکے مکان
میں چند قفیز جو کے سوا اور کچھ نہیں تھا، یہ زیادہ کا مطالبہ کر رہی تھیں، اس لیے گھر والوں نے کہا کہ آپ کا نفقہ
ہمارے ذمہ نہیں ہے، جب حضورؐ تک معاملہ پہنچا تو آپؐ نے کہا کہ "لا نفقة لک"، اس لیے انھیں غلط فہمی ہوئی کہ مطلقہ
ثلاثہ غیر حاملہ کے لیے سکنی و نفقہ نہیں ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۴۴ و بذل المجہود ج ۳ ص ۱۱۴)

بہر حال کسی امام نے بھی کذبت سے کذب کے معروف معنی مراد نہیں لیے ہیں، اب یہ مسئلہ صاف واضح ہو کر
سامنے آ گیا کہ جب کوئی صحابیؓ دوسرے صحابی کے لیے "کذب فلان" فرمائیں تو اس سے کذب کے معروف معنی مراد
نہیں لیے جا سکتے۔[1] مولف فن اسماء الرجال نے اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے کہ اس پر جمہور کا اتفاق ہے، حدیث نبوی
میں کذب بیانی کو اکبر الکبائر میں شمار کیا گیا ہے، اس لیے کسی صحابی کے بارے میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، مولف
نے اپنی کتاب میں حافظ ابن کثیر کے حوالے سے یہ بات بھی لکھی ہے: "وہ لوگ جن کے متعلق ثابت ہو جائے کہ وہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات منسوب کر کے بیان کرتے ہیں، اس پر اجماع ہے کہ ایسے لوگوں کی روایت نہیں لی جائیگی۔"[2]

---

[1] مجھکو اس سے اختلاف نہیں ہے [2] وہ لوگ جن کے متعلق ...... نہیں لیجائے گی، جملہ صحیح نہیں ہے۔

اور یہ کذب علی النبیؐ اکبر الکبائر ہے، بلکہ علماء کی ایک جماعت نے ایسے شخص کی تکفیر کی ہے، اور ایک دوسری جماعت
نے اس کو واجب القتل قرار دیا ہے۔ (اختصار علوم الحدیث ص ۱۰۱)

جب کذب علی النبیؐ اکبر الکبائر ہے اور ایسے لوگوں کی روایت کے مردود ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایسے
شخص کی تکفیر کی گئی اور واجب القتل تک قرار دیا گیا تو پھر کیسے ممکن تھا کہ حضرت عمرؓ حضرت فاطمہؓ کو اس کا مرتکب
قرار دیتے، جمہور محدثین و فقہاء نے تو صحابہ کرامؓ کے بارے میں "الصحابة کلهم عدول" کا فیصلہ کیا ہے،[1] ان پر
جرح و تنقید جائز قرار نہیں دی گئی۔

اصلاحی صاحب نے حضرت عمرؓ کے قول کا جو مطلب[2] بیان کرنا چاہا ہے، وہ حضرت عمرؓ پر بھی افتراء ہے،[3]
اور صحابیہؓ کی شان میں بھی گستاخی[4]، صحابہ کرامؓ کے بارے میں امام الحرمین فرماتے ہیں کہ "ان حضرات صحابہ کی عدالت میں
غور و فکر نہ کرنے کا سبب یہی ہے کہ یہی حضرات درحقیقت شریعت کے حامل ہیں، پس اگر ان کی روایت میں بھی
توقف کیا جائے تو شریعت آپؐ ہی کے عہد کے ساتھ منحصر ہو کر رہ جائے گی، اور آپؐ کے وصال کے بعد
دین و شریعت کی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔" (تدریب الراوی طبع قدیم ص ۲۰۴)

اصلاحی صاحب کی غلط تنقید[5] سے صحابہ کرامؓ کے متعلق جو غلط فہمی پیدا ہو سکتی تھی، امید ہے
کہ میری ان مختصر معروضات سے ان کا ازالہ ہو جائے گا۔[6]

اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل آخرتنا خيرا من الاولى[7]۔ فقط والسلام

---

[1] میں عدالت صحابہ کا منکر نہیں ہوں [2] اس مطلب کی ذمہ داری مجھ پر نہیں ہے [3] معاذ اللہ [4] نعوذ باللہ
[5] اس وضاحت کے بعد غالباً وہ "غلط تنقید" نہیں سمجھی جائے گی [6] مضمون نگار کی معروضات خود غلط فہمی پر
مبنی تھیں، خدا کرے وہ دور ہو گئی ہو۔ [7] آمین (ضیاء الدین اصلاحی)

وفیات

ڈاکٹر اسحٰق مرحوم

از سید صباح الدین عبدالرحمٰن

کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو نام و نمود کے لیے سرگرداں رہتے ہیں، لیکن یہ اُن سے گریزاں رہتی ہے، کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس کے خواہاں تو نہیں ہوتے لیکن یہ ان کے پیچھے لگی رہتی ہے، اور وہ نہ صرف اپنے معاصروں اور ہم چشموں میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں، بلکہ اپنی وفات کے بعد بھی محبت سے یاد کیے جاتے ہیں، ڈاکٹر محمد اسحٰق (جن کو مرحوم لکھتے وقت دلی رنج ہوتا ہے) ایسے ہی لوگوں میں تھے،

وہ ۱۳؍ستمبر ۱۹۶۹ء کو کلکتہ میں حرکت قلب کے بند ہوجانے سے اللہ کو پیارے ہوئے، ان کا کوئی سوانح نگار ان کے سوانح حیات لکھنے بیٹھے تو ان کی روداد زندگی کو طویل اور ضخیم تو نہیں بنا سکتا لیکن انکے کارنامے کچھ ایسے ہیں جن کو قلمبند کرنے میں ان کی روداد حیات اگر طویل نہیں ہوسکتی ہے تو دلنشین ضرور ہوجائے گی،

وہ کلکتہ میں ۱۸۹۸ء میں پیدا ہوئے، وہاں کے مدرسۂ عالیہ اور ہیر اسکول میں تعلیم پائی، پھر اسکاٹش چرچ کالج سے ۱۹۲۱ء میں بی، ایس، سی کیا، سائنس کی تعلیم پانے کے بعد ایم اے میں عربی لی، ۱۹۲۳ء میں کلکتہ یونیورسٹی سے اس مضمون میں فرسٹ کلاس پایا، ۱۹۲۴ء میں ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی اور اسلامیات کے لکچرار مقرر ہوئے، ۱۹۲۶ء میں کلکتہ اسلامیہ کالج میں عربی و فارسی دونوں مضامین کے لکچرار ہوکر اپنے مولد واپس آگئے، ۱۹۲۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی کے لکچرار ہوگئے، جہاں ۳۳ سال کی خدمت کے بعد اسی یونیورسٹی سے

عربی اور فارسی کے ریڈر اور صدر کی حیثیت سے ریٹائر ہوئے، انکے علمی ذوق کے تنوع کا اندازہ اس سے ہوگا کہ سائنس کی تعلیم پانے کے باوجود عربی اور فارسی کا ذوق بہت اچھا رکھتے تھے، عربی میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی لیکن فارسی پڑھاتے رہے، اس زبان کی جو خدمت انجام دی ہے، وہ انکی زندگی کا نمایاں کارنامہ ہے،

وہ اپنی ملازمت کے زمانہ میں ۱۹۳۸ء میں لندن گئے، وہاں پروفیسر ولڈامیر منورسکی کی نگرانی میں اسکول آف اورینٹیل اسٹڈیز میں کام کرتے رہے، اور جدید فارسی شاعری پر ایک مقالہ لکھکر پی، ایچ، ڈی کی ڈگری پائی، پھر سوئزرلینڈ، فرانس اور اٹلی کی بھی سیاحت کی، ہندوستان واپس آئے تو ایرانی زبان و ادب پر ان کی واقفیت کی شہرت بڑھتی گئی، مشہور مستشرقین رینالڈ نکلسن اور ال، لوک ہارٹ سے انکے تعلقات پیدا ہوئے، اسی شہرت کی بنا پر فردوسی کی ہزار سالہ برسی کے جشن کے موقع پر ایران کی حکومت نے ان کو مدعو کیا، وہ طہران اور طوس گئے، تو بغداد، بصرہ، کربلا اور نجف کی بھی سیاحت کی،

فارسی زبان و ادب سے ان کو فطری دلچسپی تھی، اس لیے ایران کے قیام کے زمانہ میں وہاں کے معاصر شعراء سے متاثر ہوکر ایک کتاب **سخنورانِ ایران در عصرِ حاضر** دو جلدوں میں قلمبند کی، جو ۱۳۵۱ھ اور ۱۳۵۵ھ میں شائع ہوئیں، یہ علمی حلقہ میں بہت پسند کی گئیں، جو مقبول اور کئی لحاظ سے مفید بھی ثابت ہوئیں، ان دونوں جلدوں کو ایران کی جدید فارسی شاعری کا خزینۂ زریں سمجھنا چاہیے، ہندوستان کا ادبی حلقہ تو ایران کے قدیم شعراء سے اچھی طرح واقف تھا، لیکن وہاں کے جدید شعراء سے بیگانہ ہوگیا تھا، اس کتاب کے ذریعہ وہ ہندوستان میں روشناس ہوئے جس سے ہندوستان و ایران کے پرانے ثقافتی تعلقات کی تجدید بھی ہوئی، ہندوستان کے مغل حکمرانوں کے زمانے میں تو ہندوستان و ایران فارسی زبان کے شعراء کے لیے ایک ہی مکان کے دو صحن تھے، لیکن برطانوی حکومت میں لندن تو ہندوستان سے قریب ہوگیا، مگر ایران دور ہوگیا، ڈاکٹر اسحٰق کی اس کتاب کی اشاعت کے بعد ہندوستان سے ایران کی دوری بہت حد تک کم ہوگئی اور ہندوستان کے ادبی حلقہ میں ایران کے جدید شعراء سے دلچسپی پیدا ہونے لگی۔

ان دونوں جلدوں میں تقریباً ۳۰ شعرا کا تذکرہ ہے، شروع میں ان کے مختصر حالات ہیں، پھر ان کے کلام پر تبصرہ اور ان کے نمونے ہیں، ڈاکٹر اسحٰق نے یہ دونوں جلدیں جدید فارسی میں لکھی ہیں، ایران کے نقاد سبک ہندی کو پسند نہیں کرتے، اسی لیے وہ ہندستان کی فارسی نثر و شاعری کی تعریف کرنے میں بخل سے کام لیتے ہیں، لیکن ڈاکٹر اسحٰق نے اپنی دلنشین تحریروں کے ذریعہ سے ان کو اپنی طرف مائل کیا، اور ان سے خراج تحسین بھی حاصل کیا، ایران کے آقای سید محمد علی جمال زادہ نے اس کتاب کی ابتدا میں تقریظ و تشکر کے عنوان سے ایک تحریر لکھی ہے، اس کے شروع میں وہ لکھتے ہیں :-

"جمع آورندہ کتاب مستطاب "سخنوران ایران در عصر حاضر" آقای محمد اسحٰق از فضلائے ہندوستان و معلم در دار العلوم کلکتہ بسابقہ علاقمندی با ایران و ادبیات فارسی چندی قبل با یران آمدہ و مدت مدیدی در اطراف و اکناف مملکت ما سیر و سیاحت نمودہ در ضمن نیز ہر کجا اتفاق یاری کردہ با بزرگان نظم و نثر ایران آشنائی و نشست و برخاست نمودہ و بدین وسیلہ گلچین گلچین ہما نطور کہ خود ایشان در مقدمہ کتاب با عبارات شیرین و مضامین دلنشین اشارہ فرمودہ اند، از گلستان مرز و بوم فردوسی و سعدی و حافظ ہموطنان خویش و مشتاقان علم و ادب را دامنے پر از گل و ریحان معنی و عرفان از ایران ارمغان آوردہ اند، برما ایرانیان فرض است کہ از علو ہمت ایشان و دل بستگی کہ با دبیات ما دارند سپاسگذاری نمودہ و مسئلت نمائیم کہ توفیقات یزدانی شامل حال ایشان باشد"۔

اور پھر ڈاکٹر اسحٰق نے جس محنت اور سلیقہ سے اس کتاب کی ترتیب دی ہے، اس کی تعریف کرتے ہوئے سید محمد علی جمال زادہ رقمطراز ہیں :-

"بندہ نگارندہ با اجازہ ضمنی از جانب کلیہ ہموطنان و ادبا و فضلای ایران و اشخاص بیگانہ کہ با ادبیات فارسی تعلق خاطر و دل بستگی دارند و رواج آنرا خواستار و مشوق می باشند

از مولف محترم صمیمانہ تشکر نمودہ و بر ہمت عالی ایشان آفرین می خوانم"۔

اس کتاب کی اشاعت پر آقای میرزا محمد علی خان فروغی ذکاء الملک (رئیس الوزرای سابق ایران) نے ایک مکتوب میں ڈاکٹر اسحٰق کو یہ لکھ کر مبارک باد دی :-

"از دریافت کتاب "سخنوران ایران در عصر حاضر" بسیار خوشنود شدم و بر مراتب اخلاصم نسبت بآں دوست دانشمند بسی افزود"۔

خود حکومت ایران نے ڈاکٹر اسحٰق کی اس ادبی خدمت کو نشان علم کا تمغہ عطا کر کے سراہا، جو ایک ہندوستانی کے لیے بڑا امتیاز ہے۔

ڈاکٹر اسحٰق نے اپنے مقدمہ میں ایران کی جدید شاعری کا تجزیہ بھی کیا ہے، ان کا بیان ہے کہ ایران کے جدید دور میں کچھ ایسے شعرا ضرور ہیں جو پرانے اساتذہ کی تقلید میں غزلیں، قصیدے اور مراثی لکھتے ہیں، لیکن اس جدید دور میں ایسے شعرا بھی ہیں، جو روایتی شاعری سے بغاوت کر کے زیادہ تر ایسی نظمیں لکھتے ہیں جن میں وطن کی محبت کا تو اظہار ہوتا ہے لیکن پرانی چیزوں پر استہزا بھی ہوتا ہے، وہ مذہبی موضوعات پر نظمیں نہیں لکھتے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مذہب سے بیگانہ ہوتے جا رہے ہیں، وہ زیادہ تر سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل کو اپنی شاعری کے موضوعات بناتے ہیں، گو اپنے انداز بیان کو سلیس اور عام فہم بھی بناتے ہیں، لیکن اس ادبی انقلاب سے ڈاکٹر اسحاق خوش نہ تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں :-

"ایں انقلاب ادبی معایبی نیز در بر داشت کہ شاید اگر بدقت سنجیدہ شود باید گفت ادبیات ایران دریں معاملہ چنداں سود نبردہ است"۔

ڈاکٹر اسحٰق کو اس بات سے بھی دکھ ہوا کہ اہل ایران اپنی شاعری اور روزمرہ کی گفتگو میں فرانسیسی اور دوسری یورپین زبانوں کے الفاظ بہت استعمال کرنے لگے ہیں، اس دکھ کا اظہار وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں :

"نمی توانستم تصور کنم که ادبای ایران بدست خویش تیشہ بر ریشہ زبان خود می زنند و

در فنا و اضمحلال این زبان شیرین ادبی می کوشند۔"

لیکن ان نکتہ چینیوں کے ساتھ انھوں نے جدید شعرا کے کمالات پر دل کھول کر داد بھی دی ہے۔ یہاں پر ان کی داد کے کچھ نمونے اس لیے بھی ہم پیش کرتے ہیں تاکہ فارسی میں انکے طرز تحریر کا بھی اندازہ ہو جائے،

ادیب نیشاپوری (پیدائش ۱۲۸۱ھ) در شاعری بدواً پیرو قاآنی بود، و بعداً شیوہ ترکستانی را تعقیب نمودہ و در عین حال خود دارای سبک مخصوصی است و حقیقتاً در حقیقت در شاعری کمتر کسی بپایہ اوی رسد انتخاب الفاظ و انسجام ترکیبات و اظہار معانی دقیقہ و عواطف درونی از مزایای اشعار اوست۔"

ایرج میرزا (المتوفی ۱۳۴۳ھ) اشعار ایرج میرزا را تقریباً می توان بہترین نمونہ ادبیات جدید ایران شمرد زیرا علاوہ بر اینکہ روان و دلچسپ و شامل مضامین بدیع و شیوا است دارای استحکام و متانت کلام قدما است نہ چون پیروان متقدمین نکتہ چیں کلمات عرب است و نہ چون متجددین دشمن علم و ادب است۔"

بدیع الزماں خراسانی (پیدائش ۱۳۱۰ھ) در خطابہ و نطق نیز مقام مہمی را حائز است اشعار او بسبک ترکستانی و دارای مضامین دل نشین می باشد۔"

پروین اعتصامی (پیدائش ۱۳۲۵ھ) افکار این گویندہ متجدد نصائح و اندرز است کہ بوسیلہ افسانہ ہائے دلکش و شیریں بیان شدہ، و بمجلس راجع باجتماعیات و وطن قطعات بسیاری بطرز جدید و قدیم ساختہ است، غزل کمتر از دیدہ شدہ۔"

محمود خاں افتخار (پیدائش ۱۳۱۳ھ) اشعارش بسبک قدما اما بہ مضامین جدید و دلنشین بسیار مطبوع و شیریں می باشد۔"

روحانی ۔ فکاہیات بسبکی خاص و اسلوبی سادہ کہ ہم مطبوع طبع عامہ است و ہم در نزد ارباب ادب مطلوب و دل پسند۔"

میرزا حسین خاں عطا (پیدائش ۱۲۹۳ھ) عطا منشی زبردست شاعر و توانائی می باشد در شاعری بیشتر پیرو سبک شعرای عراق است۔ و در شعر مضامین دقیق و کلمات رقیق بسیار دارد و در دی ہم رفتہ شاعر بسیار حساس و رقیق القلبی می باشد و طبع او بعرفان بیشتر مائل است۔"

ملک الشعراء بہار (پیدائش ۱۳۰۴ھ) بہار بدون اختلاف امروز از بزرگ ترین شعراء و نویسندگان محسوب .... راہ اغراق را نپیمودہ است، چہ در فن نظم و نثر شیوا انشائیت مہارت را دارد و مبدع و مبتکر و پیشرو ادبیات جدید ایران است۔

ڈاکٹر اسحٰق ان ایرانی شعراء کی تعریف کرتے وقت سبک ہندی سے محجوب یا شرمندہ ہوتے ہوئے نظر نہیں آتے، بلکہ انھوں نے اپنی کتاب کی ابتدا ادیب پیشاوری (پیدائش درمیان سال ۱۲۵۰ھ-۱۲۶۰ھ) کے تذکرہ سے کی ہے۔ اس ہندی الاصل شاعر نے ایران والوں سے اپنا لوہا منوا لیا تھا، چنانچہ مرزا محمد قزوینی نے اپنی کتاب بست مقالہ میں ان کو بقیۃ الفضلا، خاتمۃ الادبا اور نابغہ عصر کہا ہے، ان کا ذکر ڈاکٹر اسحٰق نے بھی بہت فخر سے کیا ہے، پھر وہ حیدر علی کمالی اصفہانی (پیدائش ۱۲۸۸ھ) کے ذکر میں لکھتے ہیں:

"اشعار کمالی با اینکہ دارای سبک اشعار شعرای فارس و عراق است معہذا از حیث لطافت و دقت فکر با بہترین اشعار سبک ہندی برابری دارد۔"

اس کے یہ معنی ہیں کہ سبک ہندی میں جو لطافت اور دقت فکر ہوتی ہے، ڈاکٹر اسحٰق اسکے نہ صرف قائل تھے، بلکہ سبک ایرانی اور سبک عراقی میں شاید نہ پاتے تھے لیکن سبک ہندی سے

تعلق خاطر رکھنے کے باوجود وہ سبک ایرانی کے بھی معترف رہے، ان کی اس رواداری کی وجہ سے ایران کے ممتاز شاعر اور ادیب مثلاً ملک الشعرا تقی بہار، پروفیسر پورداؤد، ڈاکٹر لطف علی صورت گر اور ڈاکٹر علی اصغر حکمت، سید محمد علی جمال زادہ اور میرزا محمد علی فروغی ان کے دوست اور قدردان رہے، موجودہ شہنشاہ ایران اعلیٰ حضرت محمد رضا پہلوی آریامہر بھی ان کی عزت کرتے تھے، اسی لیے ایران میں دو مرتبہ ان کے حضور میں باریاب ہوئے،

فارسی شاعری سے ڈاکٹر اسحق کے شغف کا اظہار انگریزی میں ان کی کتاب ایران کی چار مشہور خواتین شاعرات سے بھی ہوتا ہے، اس میں انھوں نے قزدر کی رابعہ، گنجہ کی مہستی، قرۃ العین اور پروین اعتصامی کی شاعری پر فاضلانہ تبصرہ کیا ہے، مہستی کا وہی زمانہ تھا جو رودکی (المتوفی ۳۲۹ھ) کا تھا، وہ ایک غلام سے عشق کرنے کے سلسلہ میں موت کے گھاٹ اتاری گئی، مگر اسکا ذکر تذکروں میں احترام سے کیا جاتا ہے، حتی کہ ملا جامی نے اسکا ذکر نفحات الانس میں کیا ہے (ص ۶۵-۶۴-۵۰ لکھنؤ ایڈیشن)۔ ڈاکٹر اسحق نے اسکی بہت سی رباعیاں اپنی کتاب میں جمع کر دی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اسکے عشقیہ اشعار واردات قلبی کی عکاسی کرتے ہیں، اور بعض رباعیوں میں قدرتی مناظر کی بڑی اچھی مرقع آرائی ہے، جن میں دل آویز انداز بیان کے ساتھ روانی بھی ہے اور تشبیہات اور تلمیحات کی برجستگی بھی، مہستی کے زمانہ کا صحیح تعین ڈاکٹر اسحق نہیں کر سکے ہیں، انھوں نے دو مختلف روایتیں بیان کی ہیں، ایک سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ سلطان سنجر (۵۱۱-۵۵۲ھ / ۱۱۱۷-۱۱۵۷ء) کے دربار کی شاعرہ تھی، اور دوسری روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سلطان محمود غزنوی کے زمانہ میں تھی، ڈاکٹر اسحق نے اسکی بہت زیادہ رباعیاں جمع کر دی ہیں، اسکے عشقیہ اشعار کو وہ غیر سنجیدہ قرار دیتے ہیں، لیکن اسکے خمریات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ وہ خیام کی یاد تازہ کرتے ہیں، ڈاکٹر اسحق یہ بھی لکھتے ہیں کہ وہ فی البدیہہ اشعار کہتی اور حاضر جوابی میں بہت مہارت رکھتی تھی، ڈاکٹر صاحب نے بابی مذہب کی مشہور مبلغہ قرۃ العین (پیدائش ۱۲۳۱-۱۲۳۲ھ / ۱۸۱۵ء) کے اشعار بھی جمع کیے ہیں، گو وہ خود ان کو اس کے اشعار سمجھنے میں متامل ہیں لیکن ان کو پیش کرتے وقت انھوں نے کچھ ایسا انداز بیان اختیار کیا ہے کہ ناظرین مشکوک تو ضرور ہو جاتے ہیں، مگر ان اشعار

کو رد کرنے میں ہچکچاہٹ بھی محسوس کرتے ہیں، ڈاکٹر اسحق نے پروین اعتصامی کے کلام پر تبصرہ نسبتاً زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا ہے، اس لائق شاعرہ نے زندگی کم پائی، ۱۹۰۷ء میں پیدا ہوئی اور ۱۹۴۱ء میں وفات پاگئی، لیکن اس نے اپنی زندگی کی اس مختصر مدت میں پانچ ہزار اشعار کہے، ڈاکٹر اسحق نے اپنی پہلی کتاب سخنوران ایران در عصر جدید میں اس کا ذکر مختصر طریقہ پر کیا تھا، لیکن اپنی انگریزی تصنیف میں اسکی وفات پر دلگیر ہو کر اسکی شاعری کا گہرا مطالعہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ وہ تجدد پسند شاعرہ ضرور رہی لیکن اسکے کلام میں وہ عشقیہ اور رومانی جذبات نہیں جن سے فارسی شاعری پر ہے، عورت ہونے کے باوجود اس نے اپنے کلام میں طبقۂ نسواں کی فلاح وبہبود میں کچھ بھی نہیں کہا، اس نے زیادہ تر مناظرہ کے رنگ میں نظمیں کہی ہیں، جو بعض تو بہت اچھی ہیں، لیکن زیادہ تر وہ طویل اور خشک ہیں، البتہ کہیں کہیں سوال وجواب دلچسپ اور دل آویز ہیں، اسکی اخلاقی نظمیں موثر ہیں، جن کو قصوں سے دلچسپ بھی بنا دیا ہے، اس نے ان نظموں میں رحم دلی اور طبیعت کی صفائی اور پاکیزگی پر زیادہ زور دیا ہے، وہ مزدوروں کی بھی حامی رہی، ان کی حمایت میں رنجبر کے عنوان سے ایک پرزور نظم لکھی جس کا مطلع یہ ہے:

تا بکی جان کندن اندر آفتاب ای رنجبر　　ریختن از بہر نان از چہرہ آب ای رنجبر

ان چاروں خواتین پر ڈاکٹر اسحق کا قلم چلا تو ان کو فارسی کی اور دوسری خواتین شاعرہ بھی یاد آگئیں، انھوں نے اسی کتاب کے ایک ضمیمہ میں ایران اور ہندستان کی تقریباً سو شاعرہ کا ذکر کر کے ان کے کلام کے نمونے دیے ہیں، اسکا مطالعہ ایسے ناظرین کیلیے مفید ہوگا جو سرسری طور پر ایسی باکمال خواتین کے متعلق کچھ جاننا چاہتے ہیں، لیکن اس ضمیمہ کی روشنی میں ان خواتین پر پوری ایک کتاب تیار ہو سکتی ہے، اس لحاظ سے ڈاکٹر اسحق کی یہ محنت بڑی کارگر ثابت ہوگی۔

انھوں نے ۱۹۶۳ء میں بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے لیے امین احمد رازی کی ہفت اقلیم (ج ۳) کو ایڈٹ کیا جس میں ہندستان، ایران اور دوسرے ممالک کے ۲۹ فارسی شعراء کا ذکر ہے، ایشیاٹک سوسائٹی کیلیے روضۃ الجنات فی اوصاف مدینۃ الہرات کو بھی ایڈٹ کیا اور اسکے عربی مخطوطات کی فہرست بھی تیار کی، اپنی آخری زندگی میں علی قلی داغستانی کی ریاض الشعراء کو بھی ایڈٹ کرنے کا ارادہ رکھتے تھے، اور غزنوی عہد کے فارسی شعراء پر ایک کتاب بھی لکھ رہے تھے، لیکن انکی زندگی نے وفا نہ کی، اسلیے یہ دونوں کام پورے نہ ہوسکے۔

ان علمی سرگرمیوں کے ساتھ انھوں نے ۱۹۴۴ء میں کلکتہ میں ایران سوسائٹی قائم کی، جو انکی زندگی کا اصلی المال ہے، اسکی جو تاریخ ہے وہ گویا انکی تاریخ زندگی ہے، اس کے ذریعہ سے گذشتہ پچیس سال کے اندر جو علمی و ادبی کام ہوا ہے وہ در اصل ان ہی کے زریں کارنامے ہیں، یہ سوسائٹی ہندوستان کے علمی حلقہ کے لیے ایک ایسی مثال ہے کہ علم و فن کا ایک خدمتگذار اپنے اخلاص و محنت سے بے سروسامانی کی حالت میں بھی علمی سرگرمیوں اور تحقیقی کاوشوں کا ایک ایسا مرکز قائم کرسکتا ہے جو نہ صرف اس ملک بلکہ اس سے باہر کے ارباب علم کے لیے بھی توجہ کا مرکز بن سکتا ہے، ڈاکٹر اسحٰق نے جب اسکی بنا ڈالی تو ان کے پاس جذبۂ اخلاص کے سوا کوئی اور سرمایہ نہ تھا، لیکن اب اس کے پاس ایک ایسی عمارت ہے جو کئی لاکھ کی ہے، اسکا اپنا کتب خانہ بھی ہے، اس کی علمی سرگرمیوں سے ملک کے ثقافتی سرمایہ میں بڑا قیمتی اضافہ ہوتا جارہا ہے، گذشتہ پچیس برس میں اس کی طرف سے جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں سے کچھ کے نام یہ ہیں :۔

(۱) البیرونی، یادگار جلد۔ یہ کتاب ۱۹۵۲ء میں البیرونی کی ہزار سالہ برسی کے موقع پر شائع ہوئی، اس میں امریکہ، یورپ، ایران اور ہندوستان کے اہل قلم کے گرانقدر مضامین ہیں، ۳۰۴ صفحات پر مشتمل ہے (۲) ہندوستانی جغرافیہ سے متعلق البیرونی کی معلومات از ڈاکٹر بی سی۔ لا (۳) البیرونی۔ سوانح حیات از ڈیویڈ فادر دی۔ کورتے (۴) البیرونی اور پنڈت از ایضاً (۵) ایران کی چار مشہور خواتین شاعرہ از ڈاکٹر محمد اسحٰق (۶) فرد۔ بہار کا ایک گمنام فارسی شاعر از پروفیسر مسعود الحسن (۷) بوعلی سینا، یادگار جلد، یہ ۱۹۵۶ء میں بوعلی سینا کی ہزار سالہ برسی کے موقع پر شائع کی گئی، اس میں بھی مختلف ممالک کے اہل قلم کے مضامین ہیں، ۳۴۴ صفحے پر مشتمل ہے، (۸) کشمیر سلاطین کے عہد میں۔ از پروفیسر محب الحسن (۹) دیوان کاہی، از ڈاکٹر ہادی حسن (۱۰) فارسی ادب کی ایک ایک جھلک، از ڈاکٹر علی اصغر حکمت (۱۱) نقش پارسی بر احجار ہند، از ڈاکٹر علی اصغر حکمت (۱۲) الادویۃ القلبیہ مصنفہ بوعلی سینا ترجمہ حکیم عبد اللطیف (۱۳) ہدیۃ السلطانیہ مصنفہ قاضی محمد یوسف بلگرامی، مرتبہ مولانا فضل الرحمٰن باقی۔ یہ ساری کتابیں ڈاکٹر اسحٰق مرحوم کی مساعی جمیلہ سے شائع ہوئیں، ایران سوسائٹی کی طرف سے ملا صدرا شیرازی کی چار سو سالہ برسی کا جشن منایا گیا، اور پروفیسر ایڈورڈ براؤن کی بھی صد سالہ سالگرہ منائی گئی، ان دونوں مشاہیر پر قابل قدر لٹریچر شائع کیا گیا۔

اس سوسائٹی کی طرف سے انگریزی میں ایک سہ ماہی رسالہ انڈو ایرانیکا بھی نکلا کرتا ہے جس کی ابتک ۲۲ جلدیں نکل چکی ہیں، ان جلدوں کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ انکے ذریعہ سے ہندوستان اور ایران کے تعلقات کو کس قدر خوشگوار کرنے کی کوشش کی گئی ہے، پھر اس میں ہندوستان کے فارسی لٹریچر پر اتنے مفید اور گرانقدر مضامین نکلے ہیں کہ ان سے نہ صرف علمی سرمایہ میں اضافہ ہوا ہے بلکہ سبک ہندی کی طرف اہل ایران کی بھی نظریں اٹھنے لگی ہیں، اگر اسمیں اسی طرح کے مضامین شائع ہوتے رہے تو سبک ہندی کے خلاف سبک ایرانی کے حامیوں کے تعصب میں بڑی کمی ہو جائیگی، اور خود ہندوستان والے اس علمی و ادبی ورثہ پر فخر کرنے لگیں گے جس کے بعد ان کو ڈاکٹر اسحٰق مرحوم کے کارناموں کا تہِ دل سے شکر گذار ہونا پڑے گا، کیونکہ انڈو ایرانیکا ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔

ڈاکٹر اسحٰق نے ایران سوسائٹی اور رسالہ انڈو ایرانیکا کو اپنا قلب و جگر بنا رکھا تھا، ان ہی کے لیے وہ زندہ رہے اور مرے، جب اس سوسائٹی کے پچیس سال ہوئے تو اسکی سلور جوبلی اعلیٰ پیمانہ پر منانے کی فکر میں تھے، اور انڈو ایرانیکا کا ایک سلور جوبلی نمبر ترتیب دے رہے تھے، مگر یکایک وہ جنت کو سدھار گئے، انکی یہ آرزوئیں انکی زندگی میں پوری نہ ہوئیں، وہ سوسائٹی کے لیے اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لیے تیار رہتے، اس جذبۂ اخلاص کو دیکھکر اہل ثروت انکی خاطر سوسائٹی کو بڑے سے بڑا سرمایہ دینے میں پس و پیش نہ کرتے، سوسائٹی کی موجودہ عمارت کو خریدنے کے لیے انکے پاس کچھ بھی سرمایہ نہ تھا، لیکن انکے صدر جناب ام، اے کاشانی نے انکو تین لاکھ روپے کا قرض کسی شرط کے بغیر دیدیا جس سے یہ عمارت خرید لی گئی، مولانا ابو الکلام آزاد اور پروفیسر ہمایوں کبیر نے اپنی وزارت کے زمانہ میں سوسائٹی کو حکومت ہند کی طرف سے سالانہ امداد دلاتے رہے، انکے بعد یہ امداد بند ہوگئی تو ڈاکٹر اسحٰق مرحوم کی جیبی پر شکن نہ آئی، مغربی بنگال کی حکومت، کلکتہ کارپوریشن اور کبھی کبھی حکومت ایران سے جو تھوڑی بہت مالی مدد مل جاتی اسی سے سوسائٹی کا کام حسب دستور جاری رکھا، انکی بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ کام کرنا جانتے تھے، اسلیے کام لینا بھی جانتے تھے، انڈو ایرانیکا کے لیے اہل قلم سے مضامین ایسے شفقت آمیز خطوط لکھ کر طلب کرتے کہ پھر مضمون لکھکر بھیجنے کے سوا کوئی اور چارہ نہ ہوتا، ان ہی کی محبت بھرے خطوط کی وجہ سے میں نے بھی اس رسالہ میں مضامین لکھنے شروع کیے، اور برابر لکھتا رہا، وہ مجھکو بہت ہی اخلاص اور شفقت سے خطوط لکھتے، اگر میرے جواب جانے میں دیر ہوتی تو تردد اور پریشانی کا اظہار کرتے، جب وہ کلکتہ یونیورسٹی سے ریٹائر ہوئے تو مجھکو اپنی جگہ پر کلکتہ یونیورسٹی کے اسٹاف میں دیکھنا چاہتے تھے، تاکہ

میری قربت ان سے اور بھی زیادہ ہو جائے، اسکے لیے مجھکو ایک پرزور خط لکھا، مگر دار المصنفین کے کاموں سے میری دلچسپی ایسی زیادہ ہو گئی ہے کہ میں نے ان کے خط کے جواب میں لکھ بھیجا

چسکا لگا ہے جام کا شغل ہے صبح و شام کا
اب میں تمھارے کام کا ہم نفسو نہیں رہا

یہ جواب پاکر آزردہ خاطر ہونے کے بجائے میرے لیے بہت دعائیں کیں، میں اکتوبر ۶۹ء میں ڈھاکا جانے والا تھا، ان کا اصرار تھا کہ جب میں کلکتہ آؤں تو انکے ساتھ قیام کروں، چنانچہ ستمبر کے شروع میں ان کو لکھا کہ ڈھاکہ جاتے وقت انکے ساتھ قیام کرنے کی سعادت حاصل کرنے کا ارادہ ہے، اس کے جواب میں انکی اہلیہ کی طرف سے ایک مکتوب ملا، تو دل پکڑ کر رہ گیا، ۱۲ ستمبر کو وہ وہاں پہنچ گئے جہاں آخر میں سب کو جانا ہے، انکی رحلت کی خبر پاکر ایسا معلوم ہوا کہ اپنے خاندان کا ایک شفیق بزرگ کھو بیٹھا ہوں، وہ یاد آئیں گے اور اکثر یاد آئیں گے، انھوں نے تو سب کو بھلا دیا، مگر ان کو دل سے بھلائیگا کون؟ انکی بے لوث علمی خدمت انکے نام کو زندہ رکھے گی، انکے کام کرنے کا طریقہ اور سلیقہ انکے معاصروں کے لیے چراغ راہ ہے، انکے رفقائے کار محض اس اخلاص و محبت کی خاطر جس کے وہ اعلیٰ نمونہ تھے، انکے چھوڑے ہوئے کاموں کو اور آگے بڑھائیں گے اور جب وہ ان کو یاد کریں گے تو زبانِ حال سے کہہ رہے ہونگے کہ آہ! تو اس دنیا میں نہیں رہا، لیکن اخلاص سے بھری ہوئی تیری علمی سرگرمیوں، تیری نیکیوں اور تیری خوبیوں کی شمع تیرے جاننے والوں کے دلوں میں روشن رہیگی، تیری تربت پر اللہ تعالیٰ کی برکتوں اور رحمتوں کی بارش ہوتی رہے، اور تجھے کروٹ کروٹ جنت نعیم عطا ہو، آمین ثم آمین۔

ان سطروں کے چھپنے کے وقت ڈاکٹر اسحٰق مرحوم کے بے لوث رفقائے کار جناب خواجہ محمد یوسف صاحب ایڈوکیٹ اعزازی صدر ایران سوسائٹی اور جناب ام اے مجید صاحب ہمنگ جنرل سکریٹری کی کوششوں سے اس سوسائٹی کی سلور جوبلی دھوم دھام سے منائی جا رہی ہوگی، ڈاکٹر اسحٰق مرحوم کی روح خوش ہو رہی ہوگی کہ جو آرزو ان کی زندگی میں پوری ہونے سے رہ گئی تھی، وہ انکے بعد ان کے دست راست رفقائے کار کے ذریعہ سے پوری ہو گئی، اب ان دونوں علم دوست اور مخلص حضرات سے امید کامل ہے کہ مرحوم کے چھوٹے ہوئے کاموں کو اسی لگن اور دھن کے ساتھ انجام دیتے رہیں گے، جس طرح کہ خود مرحوم دیتے تھے۔

مطبوعاتِ جدیدہ

شرکت و مضاربت کے شرعی اصول۔ مرتبہ ڈاکٹر محمد نجات اللہ صاحب صدیقی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۶۰، قیمت عگ، پتہ: مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند، دہلی ۶

لائق مصنف اسلامی اور جدید معاشیات دونوں کے ماہر اور مسلم یونیورسٹی میں اس کے استاذ بھی ہیں، انھوں نے غیر سودی نظام بنک کاری کی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے اس کتاب میں شرکت و مضاربت کے ان شرعی اصول و ضوابط اور فقہی قوانین و احکام کا ذکر کیا ہے جو جدید سودی بنک کاری نظام اور موجودہ تجارتی، صنعتی اور زرعی شرکتوں کو اسلامی اصولوں کے مطابق از سر نو تشکیل دینے میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں، مثلاً دونوں کی تعریف مشترکہ کاروبار میں نفع کی تقسیم، نقصان کی ذمہ داری، شرکاء کے کاروباری تصرفات کے حدود، ان کی مالی ذمہ داریاں اور مدت کاروبار وغیرہ اور آخر میں مشترکہ تجارتی کاروبار کی طرح مشترکہ صنعتی کاروبار کے جواز پر مدلل گفتگو کی گئی ہے، مسائل کی تشریح میں اسلامی فقہ کے چاروں مشہور مذاہب کو پیش نظر رکھا گیا ہے، اور زیادہ تر ان کے متفقہ نقطۂ نظر کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے، لیکن بعض مواقع خصوصاً نئے پیش آمدہ مسائل میں اپنے ذوق و اجتہاد سے بھی کام لیا گیا ہے، مگر فاضل مصنف کی اس قسم کی رائیں بھی حقیقت پسندی اور مضبوط دلائل پر مبنی ہیں، یہ کتاب انھوں نے بڑی محنت و مطالعہ اور طویل غور و فکر کے بعد نہایت دلنشین اور سلجھے انداز میں لکھی ہے، جو اسلامی قانون و معاشیات کے طلبہ کے لیے خصوصیت سے لائق مطالعہ ہے۔

عیار غالب ۔ مرتبہ جناب مالک رام صاحب تقطیع متوسط، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۰۲ مجلد قیمت عہ، پتہ علمی مجلس دلی ۶

غالب صدی کی تقریب کے موقع پر علمی مجلس دہلی نے اپنے سہ ماہی رسالہ "تحریر" کا پہلے غالب نمبر شائع کرنے کا ارادہ کیا تھا، پھر افادیت کے خیال سے اس کے بجائے اس کو کتابی صورت میں شائع کیا ہے، یہ غالب کے متعلق بارہ مقالات اور ان کی مشہور فارسی مثنوی "چراغ دیر" کے منظوم اردو ترجمہ پر مشتمل ہے، دو مضامین خود فاضل مرتب کے قلم سے ہیں، ان میں "غالب شناسی جب اور اب" قابل ذکر ہے، جس میں اس عام خیال کی تردید کی گئی ہے کہ غالب کی انکے زمانہ میں قدر نہیں ہوئی، مولوی ضیاء احمد صاحب بدایونی نے غالب کے نعتیہ کلام پر روشنی ڈالتے ہوئے گویا نعت کی اجمالی تاریخ بھی تحریر کی ہے، "غالب کا نفسیاتی مطالعہ" (ڈاکٹر نریندر ناتھ دگ) "غالب کی بیماریاں" (ڈاکٹر عبد الجلیل) خصوصیت سے بالکل نئے اور اچھوتے طرز کے مضامین ہیں، مشاہیر میں فراق گورکھپوری، سید مسعود حسن رضوی اور قاضی عبد الودود وغیرہ کے مضامین بھی درج ہیں، مجموعی حیثیت سے یہ کتاب غالبیات میں ایک اچھا اضافہ ہے۔

"ض"

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس اعظم گڈھ

نام مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	"
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
اڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں۔

صدیق احمد

جلد ۱۰۵ ۔ ماہ صفر المظفر ۱۳۹۰ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۷۰ء ۔ عدد ۴

مضامین

مقالات

ادبیات